

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

ŞA'RÂNÎ VE HADİSLERİ DEĞERLENDİRMEDE MÎZÂN YÖNTEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Ferhat GÖKÇE

Ankara- 2004

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

ŞA'RÂNÎ VE HADİSLERİ DEĞERLENDİRMEDE MÎZÂN YÖNTEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Ferhat GÖKÇE

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Ankara- 2004

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

ŞA'RÂNÎ VE HADİSLERİ DEĞERLENDİRMEDE MÎZÂN YÖNTEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Mehmet GÖRMEZ

.....

Doç. Dr. Bünyamin ERUL

.....

Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

.....

Tez Sınav Tarihi:

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1
A- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
B- ARAŞTIRMANIN AMACI.....	2
C- ARAŞTIRMANIN PLANI VE METODU	2

BİRİNCİ BÖLÜM

YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYÂSÎ, KÜLTÜREL VE İLMÎ BAKIMDAN GENEL DEĞERLENDİRİLMESİ

I) SİYÂSÎ DURUM.....	6
A- Memlûk Devleti Tarihine Genel Bir Bakış.....	6
B- Burcî (Çerkez) Memlûklerin Çöküş Dönemi.....	13
C- Osmanlı Yönetim Altındaki Mısır Dönemi (1517'den Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Ölüm Tarihi Olan 1565'e Kadarki Dönem).....	20
II) KÜLTÜREL VE İLMÎ DURUM.....	27
A- Eğitim Kurumları.....	27
a- Mektepler.....	27
b- Medreseler.....	28
c- Câmiler.....	29
d- Hangâh, Ribât ve Zâviyeler.....	29
e- Kütüphaneler.....	30
B- İlmî Hareketin Genel Vasıfları ve Hadis İlmi.....	30
C- el-Ezher' Medresesi'nde İlim ve Kültür Hayatı.....	42
D- Mezhepler ve Mezhep Âlimleri.....	46

İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜLVEHHÂB eş-ŞA'RÂNÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

I) HAYATI.....	50
A- İsmi ve Nesebi.....	51
B- Doğumu ve Mısır'a Göç Etmesi.....	55
C- el-Gamrî Medresesi ve Ummu Havand Medresesindeki İkâmeti.....	57

D- Şarânî Zâviyesi.....	61
E- Ailesi.....	64
F- Halefleri ve Şa'rânîyye Tarikatının Gelişimi.....	67
G- Ölümü.....	69
II) İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	71
A-Hocaları.....	71
Aa- Ders Aldığı En Önemli Hocaları.....	74
a- Âminuddîn	74
b- Zekerîyya el-Ensârî	75
c- Ahmed İbn Şihâbuddîn er-Remlî el-Ensârî	77
d- Şihâbeddin Kastallânî	78
e- Nureddin Ali el-Mahallî.....	78
Ab- Tasavvuftaki En Önemli Rehberleri.....	79
1. Ali el-Havvâs el-Burullûsî	79
2. Muhammed b. İnân	81
3. Afdaluddîn el-Ahmedî	82
4. Nureddin Ali el-Marsâfî	82
5. Muhammed eş-Şinnâvî	83
6. Nureddin eş-Şûnî.....	84
B- Öğrencileri.....	84
C- Eserleri.....	86
D- Bazı Eserlerinin Tanıtımı.....	100

III. BÖLÜM

HADİS İLMİNDEKİ YERİ VE “MÎZÂN” METODU

I) HADİS İLMİNDEKİ YERİ.....	134
II) HADİS İLMİNE DAİR ESERLERİ.....	139
A-Telif Eserleri.....	139
1- Levâkhu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye.....	139
2- Hukuku Uhuvveti'l-İslâm.....	142
3- Minahu'l-Minne fî't-Telebbüs bi's-Sünne.....	144
4- el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr.....	145
5- Keşfu'l-Gumme an Cemîi'l-Umme.....	148
6- el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Edilleti'l-Müctehidîn.....	151
B- Muhtasarlar.....	152

1- Muhtasaru es-Suneni'l-Kübrâ.....	152
2- Muhtasaru't-Terğîb ve't-Terhîb.....	152
3- Muhtasaru Kitâbi'l-Mu'cizât ve'l-Hasâis.....	153
4- Muhtasaru Hedyu'n-Nebevî.....	153
5- Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtûbî.....	153
III) el-MÎZÂNU'L-KÜBRÂ ADLI ESERİ VE MÎZÂN METODU.....	154
A. Mîzân'ın Arka Planı.....	156
1- Şa'rânî Döneminde Mısır'daki Mezhep Çatışmaları.....	156
2- Şa'rânî Döneminde Ulemâ-Sûfî Mücadelesi.....	162
B. Şa'rânî'nin “Mîzân” İsimlendirmesi.....	168
C. Şa'rânî'nin Mîzân'da Faydalandığı Eserler.....	171
D. Mîzân Metodu ve Mîzân'ın Fonksiyonları.....	172
1- Mîzân'la “Şeriat” ve “Hakikat”ın Uzlaştırılması.....	178
2- Mîzân'la Çelişkili Fikhî Hadislerin ve Müçtehitlerin İhtilâflarını Uzlaştırması.....	190
3- Mîzân'da “Azîmet” ve “Ruhsat”.....	192
4- Mîzân'ın Keşfi Yönü.....	196
5- Mîzân'ın Delilleri.....	198
E- Mîzân'da Reyin Konumu.....	221
IV) Bir Yöntem Olarak Mîzânın Hadislere Uygulanması.....	215
SONUÇ.....	244
BİBLİYOGRAFYA.....	248

ÖNSÖZ

اذ الولي قط لا ياتي بشرع جديد و انما ياتي بالفهم
الجديد في الكتاب والسنة الذي لم يكن يعرف لاحد قبله

*“Hiçbir velî yeni bir şariat getirmez.
Ancak Kitap ve sünnet hakkında
daha önce hiç kimsenin bilmediği
yeni bir anlayış getirir.”*

(Abdüvehhâb eş-Şa'rânî)

Tarih boyunca din mensupları, çeşitli ilmî disiplinler içerisinde dinî metinleri anlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Dînî metinler içerisinde, öncelikle kutsal sayılan kitap ve kutsal kitabın müfessirinin söz ve davranışlarındaki gaye ve maksatları tespit etmek esas sayılmıştır. İslâmî İlimler geleneğinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilim dalları, bu fonksiyonu yerine getirmişlerdir.

Hiz. Peygamberin söz ve fiillerini anlamaya yönelik hadis ilimlerinin en önemlilerinden birisi, pek çok muhaddis, fukahâ ve hatta meslekten hadisçi olmayan ilim adamlarının üzerinde çaba sarfettikleri “*Muhtelifu'l-Hadîs*” ilmidir. Bu ilim dalı üzerinde, genellikle geniş bir fıkıh ve hadis birikimine sahip olan âlimler durmuşlar, çeşitli sebeplerle Hiz. Peygamberin sözleri (hadis) ve uygulamaları (sünnet) arasında çelişkili gibi görünen unsurları bir takım kaideler vaz ederek cem ve telîf metotlarıyla uzlaştırma yoluna gitmiş ve bu alanda pek çok eser bırakmışlardır.

Diğer ilim dallarında olduğu gibi, hadis ilmi açısından da ikinci altın çağ olarak kabul edilen Memlûk döneminin son bulduğu, İslâmî ilimler açısından gerileme döneminin yaşandığı, şerh ve haşiyelerin egemen olduğu bir dönemde öncelikle yıkılma sürecini yaşayan bir devletin insanlarına hitap eden eserler yazmayı amaçlayan Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (öl.898-973/1492-1565), *el-Mîzânü'l-Kübrâ* adlı eserinde tasavvuf anlayışıyla şekillendirdiği “*mîzân*” metoduyla, Hiz. Peygamberin söz ve fiilleri arasındaki çelişkileri çözüme kavuşturmaya çalışmış, “*Muhtelifu'l-Hadîs*” ilmine yeni bir boyut kazandırmıştır. Ancak Şa'rânî, bu

metodunu yalnız çelişkili fikhî hadisler için değil aynı zamanda mezhepler arasındaki ihtilâfları uzlaştırmak için de kullanmıştır.

Şa'rânî'yi bu uzlaştırmada harekete geçiren unsur, “şerîat” ve “hakikat” arasındaki dengelerin bozulması olmuştur. Ehl-i tasavvuf, ilk asırlardan itibaren dinin zâhiri yönünü teşkil eden “şerîat” bilgisinden ziyâde, “keşf” ile vasıtasız ulaşabilecek bilgiyi arzulamıştır. Şeriatın gereklerinden muaf olma gibi bir iddianın ortaya çıkması ise, fıkıhçıları ciddi bir şekilde endişelendirmiş ve bu iddia fıkıhçılardan büyük tepki görmüştür. Bu yüzden ehl-i tasavvuf, hicrî üçüncü asrın başından itibaren dinin zâhirî hükümlerine “şerîat”, bâtinî yönüne ise “hakikat” adını vererek bir tasnife gitmiş, “şerîat” ve “hakikat” arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Muhyiddin İbnu'l-Arabî (öl.638/1240) ile birlikte “şerîat” ve “hakikat” arasında kurulan bu denge bozulmuştur. Bu durum, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'yi harekete geçirmiştir. Şa'rânî, “mîzân” metoduyla bu dengeyi yeniden kurmaya çalışmıştır. Buna göre “mîzân”, keşfî bilgiler dahil olmak üzere, tüm bilgilerin tartılması gereken bir terazidir. Şa'rânî'ye göre “mîzân” aslında şeriatın kendisidir. Şeriatın hükümleri ise dinin iki insan tipi olan, kuvvetli ve zayıflara hitap etmektedir. Buna göre, Hz. Peygamberin fikhî hadisleri ve müçtehitlerin fikhî hükümleri arasındaki çelişkilere, mîzânın iki mertebesi olan “teşdît” ve “tahfîf” uygulandığında, gerçekte bir çelişki de kalmayacaktır. Çalışmamız, tasavvuf, fıkıh ve hadis dallarında temâyüz eden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin bu metoduna hasredilmiştir.

Eldeki çalışmanın kaleme alınması sürecinde yol göstericiliğini ve ilgisini esirgemeyen değerli hocam, Doç. Dr. Mehmet Görmez'e, bu tez konusunu çalışmayı bana tavsiye eden ve değerli fikirlerini benimle paylaşma nezaketini gösteren Doç. Dr. Bünyamin Erul'a, tezin hazırlanmasında yardımlarını gördüğüm kıymetli dostlarım, Abdulmecid İslamoğlu ve Yusuf Türker'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Ferhat Gökçe

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
A.J.E.M.E.S.	: Annals of Japan Association for Middle East Studies
Ans.	: Ansiklopedi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları
b.	: İbn
Böl.	: Bölümü
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
E.A.Ü.İ.F.D.	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
G.A.L.	: Geschichte der Arabischen Litteratur
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İsl. Ans.	: İslâm Ansiklopedisi
İ.Ü.E.F.T.D.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
mad.	: Maddesi
M.E.B.Y.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
No	: Numara
öl.	: Ölümü
s.	: sayfa
S.A.V.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
t.y.	: Tarih yok
thk.	: Tahkik eden
Yay.	: Yayınları
Z.D.M.G.	: Zeitschrift Dentschen Morgenlandischen Gesellschaft

GİRİŞ

A- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (öl.898/1492-973/1565)'nin yaşadığı hicrî onuncu asırdaki ilmî faaliyet, geçmiş dönemlerdeki eserler temel alınarak yapılan çalışmalar üzerine kurulmuştur. Bu dönemde yazılan eserlere göz atıldığında bu durum hemen kendisini hissettirecektir. Şa'rânî; tasavvuf, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, nahiv, tıp, kimya ve ahlâk gibi alanlar üzerine, yetmişe yakın eseriyle, dönemin en önemli ilmî şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Üstelik eserlerinin pek çoğu şerh dışı eserlerdir. Şüphesiz bu dönemde, kültürel bir çöküş yaşanmasına rağmen, orijinal sayılacak eserlerin az da olsa vücuda getirildiği inkâr edilemez. Bu iddiada olan eserlerden birisi de tezimizde inceleyeceğimiz Şa'rânî'nin '*el-Mîzânu'l-Kübrâ*' adlı eseridir.

Bir müsteşrik olan Karl Vollers, Şa'rânî'yi fıkıh ve usul-i fıkıh alanında temayüz etmiş orjinalitesi olan bir yazar olarak takdim etmiş, ancak diğer yandan yine bir müsteşrik olan Joseph Schacht ise, Şa'rânî'nin kendisine has taraflarının az olduğunu özellikle tasavvufta İbnu'l-Arâbî'nin görüşlerini aksettirdiğini iddia etmiştir. Ancak, Schacht, Şa'rânî'nin tasavvufla ilgili bazı eserlerinden yola çıkarak böyle bir iddiada bulunmuştur. Onun hadis ve fıkıh ilmine ait eserlerini göz önünde bulundurmamıştır.

Bu çalışmamız, XVI. yüzyıl âlimlerinden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserinde çelişkili fikhî hadisleri ve mezhep ihtilâflarını uzlaştırmak için kullanmış olduğu “mîzân” metodunu konu edinmektedir. Şa'rânî'nin bu eserin mukaddime bölümü, Cezayir, Fransızlar tarafından işgal edilince, burada hukûkî bir reform sağlamak amacıyla, Fransa Savaş Bakanlığı tarafından müsteşrik Perron'a tercüme ettirilmiştir.¹ Ayrıca bu tercüme dışında, Şa'rânî hakkında üç doktora tezi² hazırlanmış ve pek çok makale kaleme alınmıştır. Ülkemizde ise, Şa'rânî ve eserleri hakkında tercüme edilen birkaç

¹ Perron, “Balance de la loi Musulmane par le Cheikh el-Charani, Introduction” *Revue Africaine*, XIV, 81, Cezayir, 1870.

² Bu üç çalışma A.E.Schmidt'in *Abd al-Vakhkhâb ash-Sha'rânî i Ego Kniga Razispannykh Zhemchuzhin* (St.Petersburg, 1914); Michael Winter'in, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt –Studies in the Writings of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*, (Transaction Books, London, 1982) ve Katharyn Virginia Johnson'un *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî* (Harvard University, 1985) adlı çalışmalarıdır.

kitap³ ve bir makale⁴ dışında herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Şa'rânî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, çelişkili fikhî hadisler ve mezhep ihtilâfları konusunda tasavvuf anlayışıyla şekillendirdiği mîzân metodunu ele aldığımız bu çalışmanın, önemli bir boşluğu dolduracağını ümit etmekteyiz.

B- ARAŞTIRMANIN AMACI

Zâhiren çelişkili görünen iki hadisi uzlaştırmayı konu edinen “*Muhtelifu'l-Hadis*” ilmi, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli ilim dallarından birisidir. Bu konuda ilk asırlardan beri pek çok eser telif edilmiştir. Şa'rânî'nin de *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'da üzerinde durduğu temel konulardan birisi çelişkili fikhî hadisleri uzlaştırmaktır. Şa'rânî, bu metodunun, daha önce hiç kimse tarafından uygulamadığını belirterek alanında bir öncü olduğunu iddia etmiştir. Şa'rânî'nin mîzân metodunu, zâhiren çelişki arzeden fikhî hadislere nasıl tatbik ettiğini incelemek ve bu metodun hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki katkısını tespit etmek, tezimizin en önemli amacını teşkil etmektedir.

Şa'rânî, mîzân metodunu ayrıca, mezhep imamlarının fikhî ihtilâflarını uzlaştırmak için de kullanmıştır. Bu yüzden Şa'rânî'nin mezhep ihtilâfları hakkındaki düşünceleri ve onu mezheplerin eşitliği temeline dayanan bir teori geliştirmesine sevk eden sebepleri tespit etmek, tezimizin diğer önemli bir amacı olacaktır. Bu sebeple, Şa'rânî dönemindeki mezhepler arası ilişkiler, mezhep taassubu, ulemâ ve sûfiler arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılması mîzânın arka planı hakkında önemli bir katkı sağlayacaktır.

C- ARAŞTIRMANIN PLANI VE METODU

Bu çalışmamız üç ayrı bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Şa'rânî'nin yaşadığı dönemi “*Siyâsî, kültürel ve ilmî*” bakımdan genel olarak değerlendireceğiz. Bu dönem, Memlük Devleti'nin

³ *el-Mîzânu'l-Kübrâ, Mîzânu'l-Kübrâ -Dört Hak Mezhebin Büyük Fıkıh Kitabı-* (Berekât yay., İstanbul, 1980) adıyla, A.Faruk Meyan; *et-Tabakâtu'l-Kübrâ, Veliler Ansiklopedisi* (Erkam yay., İstanbul, 1986) adıyla, Abdulkadir Akçiçek; *Tenbîhu'l-Muğterrîn, İslâm Büyüklerinin Örnek Ahlâkı ve Hikmetli Sözleri* (Sönmez neş., İstanbul, 1979) adıyla Ömer Temizel; *Tezkiretu'l-Kurtûbî, Ölüm-Kıyamet-Âhiret ve Âhîrzaman Alâmetleri* (Bedir yay., İstanbul, 1981) adıyla, Halil Günaydın ve *Hukûku Uhuvveti'l-İslâm* adlı eseri ise *İslâm'da Kardeşlik Hukuku'nun Esasları* (Sönmez neş., İstanbul, 1975) adıyla, Hamid Eker tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

⁴ Uluç, Tahir, “Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbîr Adlı Eseri” *Tasavvuf Dergisi*, 9.sayı, s.209-219.

yıkılmasıyla, Mısır toplumunun, yeni bir devlet yönetimine uyum sağlama sürecini yaşadığı bir dönemdir. Bu bölümde, dönemin siyâsî şartları ve bu siyâsî şartların topluma olan etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Zirâ Şa'rânî, toplumda etkin bir şahsiyet olarak, pek çok eserini, toplumsal bir amaca yönelik olarak kaleme almıştır. “*Kültürel ve ilmî durum*” alt başlığında ise, öncelikle, ilmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği eğitim kurumlarına göz atılacak, XVI. yüzyıldaki “*İlmî hareketin genel vasıfları*” ve bu ilmî hareket içerisinde hadis ilminin konumu üzerinde durulacaktır. XVI. yüzyılda, el-Ezher medresesi, ulemâ ve sûfiler arasındaki rekabetlere sahne olmuştur. Şa'rânî ise ulemâ/fukahâ ve sûfiler arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. Bu yüzden bu bölümde dönemin en önemli eğitim kurumlarından birisi olan el-Ezher medresesinin ilmî konumu üzerinde de durulacaktır. Bu bölüm, Mısır'daki mevcut mezheplerin konumları ile tamamlanacaktır.

İkinci bölümde, Şa'rânî'nin “*Hayatı ve ilmî şahsiyeti*” ele alınacaktır. Tezimizde Şa'rânî'nin biyografisine yer vermemizin en önemli sebeplerinden birisi, Klasik Arap Edebiyatı'nın en kapsamlı otobiyografisi olarak kabul edilen *Letâifu'l-Minen* adlı bir esere sahip olmasına rağmen, ülkemizde herhangi bir çalışmada ele alınmamış olmasıdır. Bu bölümde Şa'rânî'nin biyografisi verilerek, ilmî kişiliğinin oluşumuna en çok tesir eden, “şerîat” ve “hakikat”i uzlaştırmada ona ilham kaynağı olan hocaları ve tasavvuftaki rehberleri de kısaca tanıtılacaktır. Bu bölümde son olarak Şa'rânî'nin eserleri tespit edilecek ve bazı önemli eserleri tanıtılacaktır.

Tezimizin asıl konusunu teşkil eden **Üçüncü bölümde**, Şa'rânî'nin “*Hadis ilmindeki yeri*”, “*Hadis ilmine dair eserleri*” ve bu eserler içerisinde en önemlilerinden birisi olan *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserindeki “mîzân” metodu konularını inceleyeceğiz. Bu bölümde, Şa'rânî'yi mîzân metodunu geliştirmesine sevk eden faktörler nelerdir? sorusunun cevabı aranacak ve mîzân metoduyla gerçekleştirmek istediği amaçlar tespit edilecektir. Son olarak, örnekler üzerinde Şa'rânî'nin çelişkili fikhî hadislere uyguladığı bu metodunun “*Muhtelifu'l-Hadis*” ilmindeki yeri, nasıl bir metot uyguladığı, bu metodun hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında bir katkı sağlayıp sağlayamayacağı, tespit edilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASÎ İLMÎ VE KÜLTÜREL BAKIMINDAN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, 898-973/1492-1565 yılları arasında Mısır'da yaşamıştır. Mısır'da geçen hayatının ilk 25 yılını Memlûk Devleti; geri kalanını ise Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesi ve Memlûk Devleti'nin yıkılışından sonra Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altında geçirmiştir.

Şa'rânî'nin yetiştiği siyasi, kültürel ve ilmî şartları görmek için, ilk eğitimini almaya başladığı dönem olan Burcî Memlûkler döneminin son yılları ile olgunlaşma çağına girdiği, dersler verdiği, eserler yazmaya başladığı, toplumda etkin bir şahsiyet ve mânevî bir lider olarak ortaya çıktığı dönem olan Osmanlı yönetimi altındaki Mısır toplumunun ilk yıllarını, siyâsî, kültürel ve ilmî bakımdan değerlendirmek yerinde olacaktır.

İslâm tarihi içerisinde, Osmanlı yönetimi altındaki Mısır tarihi en az incelenen dönemlerden birisidir. Mısır, 267 yıl Memlûk sultanları tarafından yönetilmiş, Memlûk saltanatının 1517'de I.Selim tarafından yıkılmasından 1798'deki Fransa işgâline kadar, 286 yıl Osmanlı devletinin bir eyaleti olmuştur.⁵ Ancak, Memlûk dönemi Mısır'ı Osmanlı Mısırından daha geniş çapta incelenmiştir. Bunun sebebi ise Mısır, Memlûkler döneminde güçlü bir imparatorluğun merkeziydi, diğer üç yüz yılda ise bir vilâyetti. Mısır'ın statüsündeki bu değişikliği Memlûk dönemindeki tarih kaynaklarının Osmanlı dönemindekilere oranla daha zengin olması, kısmen göstermektedir. Michael Winter, Osmanlı dönemindeki Mısır hakkında, Memlûk döneminde hemen hemen mevcûd olmayan, Türkçe, Arapça ve batı dillerinde özellikle Fransızca arşiv dokümanlarına sahip olduğumuzu, ayrıca Osmanlı Mısırını anlatan Türkler, Kuzey Afrikalılar ve Avrupalı seyyâhlar tarafından yazılan seyahatnâmelerin, nitelik ve nicelik bakımından Memlûk dönemi kaynaklarından daha üstün olduğunu belirtir.⁶ Winter, Osmanlı yönetimi altındaki Mısır toplumunu, *Egyptian Society Under Ottoman Rule* adlı eserinde ayrıntılı olarak ele almıştır.⁷

⁵ Winter, Michael, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, Routledge, London, 1992, s.1.

⁶ Winter, A.g.e., A.y.

⁷ Bu dönemi ele alan diğer müstakil çalışmalar ise Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud'un "*XVI. Asırda Mısır Eyâleti*", Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990 ve Tefik Tavil'in "*et-Tasavvufî Mısır Ebbâne'l-Asri'l-Usmânî*" Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1988, adlı eserleridir.

XVI. yüzyıl tarihi, İbn İyâs (öl.928) ve Abdussamed Diyarbekrî gibi XVI. yüzyıl müelliflerinin eserlerinden sonraki devreler Mısır eyaletinde muâsır bir tarihçi yetişmemiş, İbn İyâs ve Diyârbekrî'nin eserleri tarzında eyâletin genel durumunu anlatan bir telif eseri ortaya konulmamıştır.⁸ Memlûk ekolüne mensup olan İbn İyâs'ın, Osmanlı aleyhtarı olması araştırmacıların bu devreyi yanlış değerlendirmelerine yol açmıştır. Ayrıca XVI. yüzyıla ait bilgilerin, özellikle Osmanlı idaresinin bozulmaya yüz tuttuğu ve huzursuzluğun yaygınlaştığı XVIII. yüzyıl kaynaklarına dayanılarak incelenmesi, çarpıklığı artıran âmillerden birisi olmuştur.⁹

İbn İyâs ve Abdussamed Diyârbekrî'den sonraki dönemler üzerine tarih kaynaklarının eksikliği bazı araştırmacıları Şa'rânî'nin eserlerinden istifade ederek Mısır toplumunu, dinî, sosyal, kültürel ve ilmî bakımdan aydınlatmaya sevketmiştir. Nitekim Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt -Studies in the Writings of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*¹⁰ adlı incelemesini bu amaçla kaleme almıştır.

Ülkemizde müstakil tarihsel dönem çalışmalarının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Oysaki, batı dünyasında birkaç asırdan beri dönem çalışmaları ciddi olarak sürdürülmektedir.¹¹ Günümüzde yazılan İslâm tarihi eserlerine göz attığımız zaman özellikle İbn İyâs'tan sonraki Osmanlı Mısırı hakkında gerek kaynak gerek mâlûmat bakımından bir boşluk kendisini hissettirmektedir.¹² Seyyid Muhammed

⁸ Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI.Asırda Mısır Eyaleti*, s.13. el-İşbili'nin *ed-Dureru'l-Musân* ve İbn Zunbul'un *Târihu Gazavâti's-Sultân Selîm Hân mea'l-Sultan el-Gavri*, Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki erken dönem periyodu için diğer önemli eserlerdir. Bkz. P.M.Holt, *Studies in the History of the Near East*, Frank Cass, London, 1973, s. 152-153.

⁹ es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.1.

¹⁰ Winter, Michael, *Society and Religion*, s.1.

¹¹ Osmanlı dönemi Mısır tarihiyle ilgili ilk batı tetkikleri Napolyon'la Mısır'a gelen Fransız araştırmacılar tarafından sadece vilâyet kâtiplerinin verdikleri raporlara ve halktan toplanan mâlûmâta dayanarak vücûda getirildiğinden, XVI. yüzyıl Mısır idâresine dair bilgilerin çoğu yanlışlarla doludur. Osmanlı devrine ait Mısır'la ilgili milyonlarca vesika mevcut iken Mısır Tarihi hakkında araştırma yapanlar hep bu eserlere başvurmuşlardır. Ancak 1926'da Kral Fuad, Abidîn Saray'ında bulunan Türkçe vesikaları inceleyip Kavalı Mehmet Ali Paşa hânedânı döneminin Mısır Tarihini yazdırmak için Müsteşrik Jean Deny'i Kahire'ye çağırarak, o da, *Sommaire des Archives Turques du Caire* adlı eserini neşrederek, Türk arşiv malzemelerinden istifade etme yolunu açmıştır. Daha sonra, Muhammed Şefik Gurbal, Muhammed Tefvik ve Abdulaziz eş-Şinnâvî gibi Mısırlı araştırmacılar ile P.M.Holt ve S.J.Shaw gibi müsteşrikler, Osmanlı devri Mısır Tarihini arşiv kaynaklarından da yararlanarak ele almışlardır. Bkz., Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.10.

¹² Bkz. Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, "Memlûkler Bölümü", Kayıhan Yay. İstanbul, 1991, c.VII; Kopraman, Kazım Yaşar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, "Memlûkler Bölümü", Çağ Yay., İstanbul, 1987, c.VI.

es-Seyyid Mahmud'un *XVI. Asırda Osmanlı Eyaleti* adlı eseri kullanılan kaynaklar bakımından XVI. yüzyıl Mısır Tarihi için oldukça önemli bir boşluğu doldurmuş ancak eser, eyâlet teşkilatı, mâli teşkilât, askerî teşkilât ve adlî teşkilât gibi mevzûlara hasredilmiş,¹³ ilmî durum, ulemâ sınıfı, mezhepler, sûfî toplumu gibi konular ele alınmamıştır.

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin yetiştiği ve içerisinde bulunduğu toplumu siyâsî, kültürel ve ilmî bakımdan değerlendirmek, bize onun düşüncelerini, görüşlerini ve hadisçiliğini tam olarak anlayabilme fırsatı verecektir. Zirâ Şa'rânî'nin yetiştiği ortamı görmeden, ne onun hadisçiliğini ne hadisleri değerlendirmede ve mezhep ihtilâflarında sunmuş olduğu *mîzân teorisi*ni ne de İslâm ahlâkına verdiği önemi ve bu alanda pek çok eser telif etmesini anlamak mümkün olacaktır.

I-SİYASÎ DURUM :

Şa'rânî, hayatını iki büyük İslâm devletinin yönetimi altında geçirmiştir. Bunlardan birincisi, bir dönem *İslâm ülkelerinin koruyucusu* sıfatıyla zamanının en büyük İslâm devleti haline gelen Memlûk Devleti, ikincisi ise içerisinde bulunduğu yükselme döneminde Memlûk Devleti'nin Mısır'daki hakimiyetine son veren ve en büyük İslâm devleti haline gelen Osmanlı İmparatorluğu'dur. Şa'rânî'nin içerisinde bulunduğu dönemler olan Memlûk Devleti'nin ikinci dönemi kabul edilen Burcî Memlûkler Saltanatı'nın çöküş ve yıkılış dönemleri ile bu dönemden sonraki Osmanlı yönetimi altındaki Mısır'ı siyasi bakımdan ele almadan önce İslâm tarihinde, Memlûk Devleti'nin tarihine kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır.

A- Memlûk Devleti Tarihine Genel Bir Bakış:

Memlûk Devleti, adından da anlaşılacağı üzere "memlûk" sistemine yani köle sistemine dayalı olan bir devlettir. Memlûk sözlük manası olarak; 'efendisinin temellûkü altında bulunan esir' demektir. Memlûk kelimesi, zamanla ıstılâhî bir anlam kazanmış ve '*harplerde esir düşerek veya tüccarlardan satın alınarak köle olan beyaz insanı*' ifade eder olmuştur. Bu manası ile memlûk, '*münhasıran hükümdar veya emirlerin muhafız birliklerinde görev yapan hususî, içtimâî ve hukukî bir statüye sahip ücretli askeri*' ifade etmektedir. Bunların kurdukları devlete

¹³ es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.1-7.

de ‘Devletü’l-Memâlik’ (Memlûk Devleti) denilmiştir.¹⁴ İslâm Tarihinde gerek idârî görevlerde gerek saray işlerinde ya da orduda, para ile satın alınan memlûk unsurunu ilk istihdâm eden devlet, kuruluşundan itibâren yabancı unsurlara önem veren Abbâsiler olmuşsa da en bâriz örnekleri Mısır’da görülmüştür.¹⁵ Memlûk sistemi, Mısır’da Tolunoğulları devleti (254-292/868-905) ile başlamış,¹⁶ daha sonra sırasıyla İhşidler (323-358/935-969), Fâtîmîler (358-567/969-1171) ve Eyyûbîler (567-648/1171-1250) döneminde de Türk memlûk unsuruna başvurulmuş ve onlardan teşekkül edilen birlikler kurulmuştur.¹⁷ İslâm âleminde Abbâsiler’den sonra muhtelif değişikliklerle mevcudiyeti bilinen memlûkler, Mısır’da kendi isimleriyle anılan Memlûklü Devleti’ni kurmak suretiyle bu müesseseye çok geniş bir boyut kazandırmışlardır.¹⁸

Memlûk gruplarının daha düzenli olarak ortaya çıkışı ve nüfuzlarının artması XIII. yüzyılın ilk yarısında memlûklerin Eyyûbî hükümdarı II.Adil’i bir darbe ile tahttan indirerek yerine el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb’u hükümdar yapmalarıyla olmuştur. Necmeddin Eyyûb, memlûklerin kendisinin tahta çıkarmalarındaki rolleri bunun yanı sıra; binicilikleri, savaşçılıkları, sadakatleri gibi meziyetlerinden dolayı pek çok Kıpçak kölesi satın alarak onlara özel bir özen göstermiş ve bu yüzden onun zamanında Türk memlûklerinin nüfuzu daha da artmıştır.¹⁹

Memlûk Devleti’nin kuruluşunun temelini, el-Melik es-Sâlih tarafından kurulan ‘Bahru’n-Nîl’e nisbetle “*el-Memâlikü’l-Bahriyye*” denilen teşekkül oluşturmuştur.²⁰ Bu yeni teşekkül, başlangıçta es-Sâlih’i güçlendirmiş,

¹⁴ Koprıman, Kazım Yaşar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, “Memlûkler Bölümü”, VI/433-434.

¹⁵ Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, VII/11-13.

¹⁶ Tekindağ, Şehabettin, “Memlûk Sultanlığı Tarihine Genel Bir Bakış”, *İ.Ü.E.F.T.D.*, sayı: 25, 1971, s.1 v.d.

¹⁷ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve’l-Kâhire*, Kahire, 1929, III/256; İbn Haldûn, *Kitâbu’l-İber ve Dîvânü’l-Mubtedei ve’l-Haber*, Matbaatu’l-Misriyye, Bulak, 1284, V/809; Bernard, Lewis, “Memlûk Saltanatı”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Hikmet Yay., İstanbul, 1998, I/195 v.d.

¹⁸ Aktan, Ali, “Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usulü”, *E.A.Ü.İ.F.D.*, 1990, IX/270.

¹⁹ Winter, Michael, *A.g.e.*, s.1; Tarihçi f, Eyyûbî Devleti içerisindeki memlûkler hakkında şunları kaydeder: “*es-Salih, Eyyûbî hükümdarlarından hiçbir kimsenin toplamadığı kadar çok sayıda Türk memlûkü topladı. Öyleki, Mısır’daki Eyyûbî ordusunun komutanlarının çoğu onun memlûklerinden idi.*” Aynî, *İkdu’l-Cümân*, krş., Koraman Kâzım Yaşar, *A.g.e.*, s.438.

²⁰ Winter, Michael, *A.g.e.*, s.12; Tekindağ, Şahabettin, “Bahriyye”, *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, 4. fas., 1981, s.295-296 ve “el-Meliku’s-Sâlih” mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., VII, 674-678.

XIII. yüzyılın ilk yarısında sadece Mısır'ı değil, bütün İslâm âlemini tehdit eden iki büyük tehlikeyi; Moğol istilâsını ve Haçlı Seferlerini bertaraf etmiştir. Ancak Bahrî memlûklerin zamanla nüfuzlarının çok artması, Fâtımîlerde olduğu gibi bu defa Eyyûbî Devleti'nin sonunu hazırlamıştır.²¹

Bahrî Memlûk emirleri, son Eyyûbî hükümdarı Turan Şah'ı öldürerek Melik Necmeddin Eyyub'un dul eşi Şecerüddür'ü sultan ilan ettiler. Turan Şah'ın öldürülmesiyle Mısır Eyyûbî Devleti tarihe karışmış oluyordu.²² Nitekim Tarihçi Makrîzî (öl.845/1441), onu Mısır Türk Memlûk hükümdarlarının ilki saymıştır.²³ Böylece tahta oturan Şecerüddür adına para bastırdı, fermanları 'Ümmü Halil' imzasıyla onayladı. Hutbede Abbâsi halifesinin isminden sonra kendi ismini okuttu.²⁴ Ne var ki, Müslümanlar için bir kadının hükümdarlığı alışılmadık ve hoş karşılanmayan bir durumdu.²⁵ Suriye Eyyûbî emirlerinin de, Mısır idaresinin Türk memlûklerinin eline geçişini kabul etmemeleri üzerine, Mısır'daki emirler, henüz seksen gününü doldurmamış olan Şecerüddür'e Atabek İzzeddin Aybek'le evlenmesi ve saltanatı kocasına devretmesini teklif ettiler. Bu teklifi kabul eden Şecerüddür, yeni kocası lehine saltanattan feragat etti.²⁶ Tarihçilerin çoğunluğu tarafından Mısır Memlûk hükümdarlarının ilki kabul edilen İzzeddin Aybek, sultanlık tahtına oturmuş oldu. Böylece 267 yıl hüküm sürecek olan Memlûk Devleti kurulmuş oldu.

Memlûk Devleti'nin tarihi genellikle sultanların mensup olduğu ırka göre ikiye ayrılarak incelenmektedir. 1250-1382 yılları arasında devam eden ve Türk asıllı sultanların hüküm sürdüğü birinci döneme; "*Bahrî Memlûkler veya Türk Memlûkleri*", 1382-1517 yılları arasındaki Çerkez asıllı sultanların hüküm sürdüğü ikinci döneme ise; "*Burcî Memlûkler veya Çerkez Memlûkleri*" isimleri

²¹ Koprman, Kâzım Yaşar, *A.g.e.*, s.438.

²² Makrîzî, Takiyuddin Ahmed, *es-Sülûk li Marifeti Düveli'l-Mülûk*, (thk. Atâ Muhammed Abdulkadir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I-II/359-360; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu 'z-Zâhire*, VI/371.

²³ Makrîzî, *A.g.e.*, I-II/361.

²⁴ Makrîzî, *A.g.e.*, A.y.

²⁵ Bağdat Abbâsi hilafetinin son temsilcisi Musta'sım Mısır'ın idaresinin bir kadına verilmesini uygun bulmamış, Mısır emirlerine gönderdiği mektubunda şöyle demiştir: "*Eğer sizde erkekler tükendi ve başınıza geçireceğiniz bir adam dahi kalmadıysa, bize haber verin size bir adam göndereyim*" el-Makrîzî, *A.g.e.*, I-II/368; Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdera fî Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, el-Matbaatu İdâreti'l-Vatan, Mısır, 1299, II/40.

²⁶ İbn Haldûn, *A.g.e.*, V/809; İbn Tağrıberdî, *A.g.e.*, VII/3, 14; Suyuti, *A.g.e.*, II/40.

verilmektedir.²⁷

Bahrî Memlûk Devleti'nin ehemmiyeti, kuruluşundan henüz on yıl sonra tarihin dönüm noktalarından birisi olarak kabul edilen Ayn Câlut savaşıyla Moğol istilâsını durdurarak Mısır ve batısında İslâm dünyasını hatta bazı tarihçilerin haklı olarak belirttikleri gibi, insanlık medeniyetini tahrip eden Moğollardan kurtarmalarından ve Ortadoğu'yu bölgedeki Haçlılardan sayısız seferler sonucunda nihâi olarak temizlemelerinden ileri gelmektedir.²⁸ Böylece Memlûk Devleti '*İslâm devletlerinin koruyucusu*' rolünü üstlenmiştir.²⁹ Haçlı seferlerinin ve Moğol istilâlarının hüküm sürdüğü İslâm ülkelerinden pek çok kimse çareyi dönemin en emniyetli yeri olan Memlûk ülkesine göç etmekte bulmuştur. Göç edenler arasında pek çok ilim adamının da bulunması Memlûk Devleti'ni İslâm ilim ve kültür merkezi haline getirecektir.³⁰

İzzeddin Aybek'le başlayan Bahrî Memlûkler döneminde 24 sultan hüküm sürmüştür. Bu sultanlar içerisinde 17 yıl sürekli tahtta kalan Baybars Moğollara karşı yaptığı savaşlar, devlet teşkilatı ve idâresindeki ıslâhatı ile Memlûk devletinin gerçek kurucusu sayılmıştır.³¹ Sultan Baybars, askerî, idârî ve ticârî alandaki faaliyetleriyle devlete en parlak dönemini yaşatmış, Memlûk umerâsının faaliyetleri neticesinde yıpranan devlet otoritesini merkezîleştirmiştir.³²

Sultan Baybars'ın hem Memlûk Devleti tarihi hem de İslâm tarihi açısından yapmış olduğu en önemli faaliyetlerden birisi Abbâsi hilâfetini Mısır'da yeniden tesis etmek olmuştur. Sultan Baybars, Suriye ve Mısır'daki hakimiyetini kuvvetlendirmek, saltanatına İslâm hukuku ananelerine göre bir meşruiyet kazandırmak, içte istikrarı sağlamak dışta da düşmanlarına karşı güç kazanmak, Mısır'daki Şîî isyanların yolunu kapatmak ve en önemlisi merkez İslâm devleti

²⁷ Winter, *A.g.e.*, s.2; Birinci dönem sultanları isimlerinden de anlaşılacağı gibi tamamı Türk asıllıdır. İkinci dönemde hüküm süren sultanlar ise ikisi hariç Çerkez asıllıdır. M. Sobernheim, bu ayrımı pek esaslı bulmamaktadır. Bkz. Sobernheim, "Memlûkler", *İslâm Ans.*, IX/689; Marsot, Afaf Lütîfi es-Seyyid, *A Short History of Modern Egypt*, Cambridge University Press, London, 1985, s.26.

²⁸ Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1987, IV/1083-1084; Sobernheim, M., "Memlûkler", *A.g.e.*, IX/690.

²⁹ Andre, Miquel, (çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş), *İslâm ve Medeniyeti*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 1991, I/305.

³⁰ Hitti, *A.g.e.*, IV/1117.

³¹ Koprman, Kâzım Yaşar, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, s.6.

³² Koprman, Kâzım Yaşar, *A.g.e.*, A.y.

olmak amacıyla Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbasi hilafetini yaklaşık 3,5 yıllık bir aradan sonra Kahire’de yeniden tesis etmiştir.³³

Abbâsi halifelerinden Zahir’in (622-623/1225-1226) oğlu Ahmet, Moğol katliamından kurtulmaya muvaffak olanlardandı. Bir süre bazı kabileler yanında kaldıktan sonra, Dımeşk’a gelmiş olan Ahmet ile ilişki kuran Baybars, onu Mısır’a davet etmiş, Ahmet’in Abbâsî ailesinden olduğu tespit edildikten sonra halifeliğine biat merâsimi icrâ edilmiş ona ilk biat eden kişi de Sultan Baybars olmuştur.³⁴

Abbâsî hilâfetinin bu şekilde ihyasından sonra, Memlûk Devleti’nde, tahta çıkan sultanın saltanatının meşruiyeti, halife tarafından verilen bir ahidnâme ile sağlanıyordu. Yeni sultana saltanat tevcihi için yapılan bir merasimde halife, Müslümanların işlerini ona devrettiğini beyan ediyor ve aynı zamanda ona sadakatini arz ediyordu. Bu yeni halifelik uygulamasında halifenin otoritesi sadece mânevi sahaya inhisar ediyordu. Onlar yönetimle ilgili her hangi bir yetkiye sahip değillerdi.³⁵ Halifelik makamı, Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethederek Mısır Abbâsi hilâfetinin son temsilcisi III. Mutevekkil’i İstanbul’a götürmesine kadar bu şekilde devam etmiştir.³⁶

Bahrî Memlûk sultanlarından Seyfettin Kalavun, gerek büyük askeri faaliyetleri sebebiyle gerekse birbirleriyle çekişme halinde olan emirlerin hiçbirisine bağlı olmamak maksadıyla sadece kendisine bağlı, yeni bir memlûk gurubu teşkil etmek istemişti. Bunların mevcut memlûklerle aynı ırktan olmamasını da arzu eden Kalavun; yeni bir unsurdan, Çerkezlerden teşkil etmeye karar verdi.³⁷ Kalavun 1281 yılına doğru bu planını tatbik ederek çok sayıda Çerkez memlûkü satın almaya başladı. Bunları kendi ikâmetgâhının yakınında fakat gözlerden uzak bir yerde, Kal’atu’l-Cebel’deki burçlara yerleştirdi. İskân edildikleri kale burçlarına nisbetle bu yeni memlûk gurubuna “*Memâliku’l-Burciyye*” (*Burcî Memlûkler*) adı verildi.³⁸

³³ Hitti, *A.g.e.*, IV/1094; Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, VII/42-44.

³⁴ İbn Haldûn, *Kitâbu’l-İber*, V/825; Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdera*, II/40.

³⁵ Devlette halkın bütün şerî meselelerini dört baş kadı, askerler arasındaki hukukî meseleleri Kazaskerler, şehrin belediye işlerini ise Nâziru’l-Hisbeler görmüştür. Bkz., Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Osmanlı Eyâleti*, s. 37. Ayrıca bkz., Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, VII/159.

³⁶ Hitti, *A.g.e.*, IV/1095.

³⁷ Kalavun’un yeni memlûk gurubunu sadece Çerkezler’den teşkil etmesinin nedeni kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Kalavun’un yeni memlûklerini Çerkezler’den seçmesinin en önemli sebebi o sıralarda esir pazarlarında bol ve ucuz bulunmasıdır. Kopruman, Kâzım Yaşar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, “Memlûkler Bölümü”, VI/501.

³⁸ Tekindağ, Şahabettin, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Genel Bir Bakış)*, İstanbul, 1961, s.13.

Kalavun'un, Çerkez asıllı memlûklerden teşkil ettiği birlikler gittikçe çoğalarak yaklaşık yüz yıl sonra Memlûk Devleti'nin yönetimini ele geçirdiler.³⁹

Kalavun, Çerkezlerden oluşturduğu bu memlûkleri diğer memlûkler ve halk ile temas ettirmemişti. Ancak bu memlûklerin sayıları çoğaldıkça günlük hayattan tamamen tecrîd edilmeleri mümkün olmamış ve kısa bir süre sonra Burcî memlûkler, siyâsî hadiselerle karışmaya başlamışlardı. Önceleri Kalavun hanedânın devamını sağlamaya çalışmışlar daha sonraları nüfuzları arttıkça Türk ve Moğol memlûkleriyle mücadelelere girişerek yönetimin Çerkez asıllı emirlere geçmesini sağlamışlardır.⁴⁰

Ülke yönetimi için yapılan uzun mücadelelerden sonra Çerkez asıllı olan Berkuk, çocuk yaşta olan son Bahrî Memlûk sultanı el-Eşref Şaban'ı tahttan indirmiş ve Memlûk Devleti'nin dizginlerini Yelboğa Memlûklerinin eline veren hareketin liderliğini yapmıştır. Berkuk bunu yaparken sadece Yelboğa memlûklerine yardım etmemiş aynı zamanda Memlûkler tarihinde ikinci bir safhâyı başlatmış ve el-Burciyye'ye saltanat yolunu açmıştır. Nitekim kısa bir müddet sonra Berkuk'un başkanlığında el-Burciyye saltanatı ele geçirmiştir. Böylece Berkuk, “*el-Memâlikü'l-Burciyye*” veya “*Memâlikü'l-Çerâkize*” devletinin kurucusu olmuştur.⁴¹

Burcî Memlûkler döneminde Çerkez asıllı sultanlar hüküm sürdükleri için Çerkez memlûklerle Türk memlûkler arasında daima mücadeleler görülmüş, Türk memlûkler yönetime karşı isyanlar çıkarmışlardır.⁴² Ayrıca Çerkez memlûk emirleri arasına taht için mücadeleler yaşanmıştır.⁴³ Bu mücadeleler, Memlûk Devleti içerisinde iç siyasette istikrarsızlığa neden olmuş, bu istikrarsızlık bir türlü düzeltilememiştir.

Çerkez Memlûkler döneminde verasete dayanan kurulu bir sistem olmamakla birlikte, sultanlar, çocuklarını veliaht tayin etmişlerdi. Ancak bu tayini, saltanatın miras yoluyla geçtiğine inandıkları için değil, emirler arasından en kuvvetli olan kişinin ortaya çıkarak rakiplerini etkisiz hale getirene kadar geçici bir çare olarak gördükleri için yaparlardı. Böyle bir emir ortaya çıktığı zaman, oğul

³⁹ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.95.

⁴⁰ Koprman Kazım Yaşar, *A.g.e.*, s.502; Yiğit İsmail, *A.g.e.*, A.y.

⁴¹ Koprman Kâzım Yaşar, *A.g.e.*, s.506.

⁴² Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.100-101.

⁴³ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.108.

sultanı azleder ve kendisi sultan olurdu.⁴⁴ Çok küçük yaşta veliahtların tahta geçmeleri kuvvet sahibi memlûk emirlerini yönetimi ele geçirmeye sevk etmiştir.⁴⁵ Bu durum iç istikrarın sağlanamamasına ve devlet içerisinde merkezî otoritenin kurulamamasına sebebiyet vermiştir.

İç siyasette durum böyleyken dış siyasette Burcî Memlûkler, Timur Devleti, Osmanlı Devleti, Anadolu Beylikleri, Kıbrıs korsanları ve Rodos şövalyeleriyle mücadele içerisinde olmuşlardır.⁴⁶

Suriye üzerine sık sık akınlarda bulunan Timur Devleti'ne karşı başlangıçta Memlûkler, diğer İslâm devletleriyle ittifak kurmaya çalışmışlardır.⁴⁷ Celâyir hükümdarı Ahmed'in tahtı Timur tarafından elinden alınmıştı. Berkuk, Celâyir hükümdarı Ahmed'i Bağdat'ı geri almak için göndermekten çekinmemiş ve Bağdat geri alınmıştı. Timur, Berkuk döneminde Memlûk ordusuyla karşı karşıya gelmekten çekinmiş, Berkuk zamanında iki taraf arasında savaş olmamıştı. Ancak, 802/1400 yılında Timur'un Suriye üzerine yürümesiyle iki taraf arasında savaş başlamış ve neticede sulh yoluyla teslim aldığı Dimeşk şehrini yağmalatmış ve halkını katliama tabi tutmuştu. Suriye, ancak 1405 yılında Timur'un vefatından sonra geri alınabilmiştir.⁴⁸

Anadolu beyliklerinden kuzey komşuları olan Dulkadiroğulları ve Ramazanoğulları beyliklerine karşı Memlûklerin siyaseti, kendilerine taraftar olan beyleri iş başına getirmek temeline dayanıyordu. Ancak bu beyliklerin iç işlerine müdahale edilmesi ve beyler arasındaki çatışmalara katılmaları mezkur devletler tarafından gelecek akınlara sık sık maruz kalmasına sebep olmuştur.⁴⁹ Bu beyliklerin iç işlerine karışılması aynı zamanda Osmanlı Devleti ile karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur.

Memlûk sultanlarından Baybars, Memlûk sahilleri için büyük bir tehlike arz eden ve Haçlılara İslâm ülkelerine taarruzları için üs olarak kullanımına izin verilen Kıbrıs'ı almaya karar vererek üç yıl peş peşe Kıbrıs'a seferler düzenledi. Neticede

⁴⁴ Bkz., Aktan Ali, A.g.m., s.272; es-Seyyit Marsot, A.g.e., s.33.

⁴⁵ Yiğit, İsmail, A.g.e., s.106.

⁴⁶ Yiğit, İsmail, A.g.e., s.99-120.

⁴⁷ A.g.e., s.104.

⁴⁸ A.g.e., s.151.

⁴⁹ A.g.e., s.105.

Kıbrıs kralı esir alındı. Esir alınan kral, Venedik konsolosunun araya girmesiyle, Baybarsı'ı metbu tanımak ve yıllık vergi ödemek şartıyla serbest bırakıldı.⁵⁰

Sultan Kayıtbay dönemine kadar Burcî Memlûk tarihine genel olarak bir göz atıldığında içte istikrâr sağlanamadığı gibi halk ağır vergilerle ezilmiş, birkaç sultanın yönetimi dışında sükûnet ve refâhın sağlandığı görülmemiştir. Dış siyâsette ise Memlûk Devleti pek çok devletle mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bu durum Devletin pek çok bölgede hazır ordular bulundurmasını zorunlu hale getirmiş, masraflar halka yüklenen vergilerle karşılanmaya çalışılmıştır. Böylece devletin ekonomisi gittikçe zayıflamaya başlamış, Şa'rânî'nin de doğmuş olduğu ve yaşamını devam ettirdiği Memlûk Devleti'nin çöküş ve yıkılış dönemlerine geçilmiştir.

B- Burcî (Çerkez) Memlûklerin Çöküş Dönemi:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Burcî Memlûkler yönetimi altındaki hayatını Burcî Memlûklerin son üç sultanı olan, Kayıtbay Melik el-Eşref (873-902/1468-1495), Kansuh el-Gavrî (906-923/1501-1516) ve Tumanbay (922-923/1516-1517) döneminde geçirmiştir.

Memlûk Devleti, siyâsî istikrarsızlık, askeri sınıfın bozulması ve ekonomik sebeplerle çöküş ve yıkılış dönemine girmiştir. Memlûklerin gerileme ve yıkılma dönemini yaşayan ve bu dönemi *Bedâiyu'z-Zuhûr fî Vekâidi'z-Zuhûr* adlı eserinin son cildinde geniş bir şekilde ele alan Memlûk tarihçisi İbn İyas'ın zikrettiği devletin yıkılışını hazırlayan sebepler, o dönemdeki devletin durumunu açıkça ortaya koymaktadır⁵¹:

- a) İdârecilerin zulümleri
- b) İdarecilerin köklü ve ciddi savunma tedbirlerini alamamaları
- c) Sultanların bazılarının gayri İslâmi bir hayat yaşamaları
- d) Siyasi istikrarın kaybolması
- e) Sultanların ve diğer devlet ricalinin israfları
- f) Hayat pahalılığı
- g) Gayr-i şerî vergiler ihdâs etmeleri

⁵⁰ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.113.

⁵¹ Muhammed Harb Zanatî, *I. Selim'in Suriye ve Mısır seferleri*, yayınlanmamış Doktora tezi, İst. Ün. Edebiyat Fak., 1980, s.57-59. Krş., Yiğit İsmail, *A.g.e.*, s.137.

- h) Haksız mal müsadereinde bulunmaları
- i) Kansuh el-Gavrî'nin Halep'e giderken hazineyi de beraberinde götürmüş olması
- k) Askeri sistemin bozulması

Bu dönemde tahta çıkan her sultan gücü yetiyorsa, muhâlif emirleri ve ona bağlı memlûk gruplarını önemli görevlerden uzaklaştırır, onların yerine kendisine yakın emirleri tayin ederdi. Ayrıca kendisine bağlı yeni memlûk gruplarının teşkiline giderdi. Önceki sultanların veliahtı olarak tahta oturan ve genellikle kısa süre tahtta kalan sultanlar bir tarafa, iktidarı ele geçirmek nüfûzlu emirler arasındaki mücadeleye dayandığı için neredeyse her sultan değişikliğinde büyük isyanlar ve çarpışmalar meydana gelirdi. Bu yüzden iç savaşlar istikrarın bozulmasına sebep oluyordu. Memlûk Sultanı Kayıtbay'dan (1468-1495) sonraki beş yıllık sürede peşpeşe beş sultan tahta çıktı. Hatta onlardan Muhammed en-Nasır (Kayıtbay'ın oğlu) bu koltuğa iki defa oturdu. Bu sultanların tamamı isyan sonucu tahttan indirildiler. İçlerinden iki tanesi tevkif edilirken, diğer üçü ölümle cezalandırılmışlardı.⁵²

Bu dönemde memlûk emirleri, artık câzibesini yitirmiş olan sultanlık koltuğuna oturma cesareti gösteremediler. Çünkü sultanlığın sonu öldürülmek dahil her türlü cezaya çarptırılmak olabilirdi. Nitekim Kansuh el-Gavrî, yapılan ısrar neticesinde, kendisini öldürmeyeceklerine dair söz almış, onlara istedikleri anda tahtı bırakacağına söz vermişti. Siyasi istikrarsızlık, merkezi otoriteyi bütünüyle zayıflatmıştı. Hatta sultanlar, askerleri savaşa sevk etmekte güçlük çekiyorlar, onları ancak verdikleri büyük tavizlerle savaşa gönderebiliyorlardı.⁵³

Siyâsi istikrarsızlık bir yana askerî sınıfta da bozulmalar başlamıştı. Askerî iktâ sistemi önemli ölçüde bozulmuş, iktâlî askerlerin savaş kabiliyeti azalmış, iktâ arâziler askerın geçim kaynağı haline gelmişti.⁵⁴ Kahire'de oturan sultanın memlûkleri değişik mesleklerle uğraşmaya başlamışlar ve savaş kabiliyetlerini önemli ölçüde kaybetmişlerdi. Devletin yıkılışından 77 yıl önce vefat etmiş olan Makrizî (öl.845/1441) *el-Hitat ve'l-Âsâr* adlı eserinde Memlûkler'in içine düştüğü ahlâkî çöküntüyü şöyle anlatır:

⁵² Yiğit, İsmail, *A.g.e.* s.134.

⁵³ *A.g.e.*, s.134-135.

⁵⁴ *A.g.e.*, s.135.

*“el-Memâlikü’s-Sultâniyye halkın en rezilleri, en alçakları, en hârisleri, dünya işlerinde en cahilleri ve dinden en uzak olanları idiler. İçlerinde maymundan daha zinâkar, fareden daha hırsız, kurttan daha fâsit olanları mevcuttu.”*⁵⁵

Memlûk sultanlığı on beşinci asrın sonları ile on altıncı asrın başlarında büyük bir mâlî kriz içerisindeydi. Kayıtbay döneminde özellikle Osmanlılara karşı yapılan savaşlardaki askerî harcamalar bu çöküntüyü iyice artırmıştı. Devlet askerlerin maaşlarını ödeyemez, askerî ihtiyaçları karşılayamaz hale düşmüştü. Kansuh el-Gavrî ekonomik krizi gidermek maksadıyla vergileri artırma yoluna gitti. Haksız mal müsaderelerinde bulundu hatta miraslara dahi el koydu. Portekizler tarafından Ümit Burnu yolunun keşfedilmesi memlûk yönetiminin sonu demekti. Hind okyanusunda bu ticareti tekrar ele geçirmek için Portekizlere karşı yapılan savaşlar maddî krizi iyice artırmış, konulan ağır vergiler halkın tahammül gücünü çoktan aşmıştı. Bu durumdaki bir devletin Osmanlılara karşı üstünlük sağlaması imkansızdı.⁵⁶

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Memlûk sultanlarından Kayıtbay Melik el-Eşref'in saltanatı döneminde dünyaya gelmiştir. Kayıtbay, Burcî Memlûklerin en büyük sultanlarından birisi sayılmıştır. Çünkü onun saltanatı 29 yıl sürmüş bu müddet zarfında Kayıtbay harp meydanlarında Çerkez sultanlarının en mâhiri dünya işlerinde en tecrübelisi, bilgi, şecceat ve kudret bakımından da en güçlüsü olduğunu kanıtlamıştı. Kayıtbay, kendisinden önceki sultanlar gibi vergiler ve diğer vasıtalarla devlet hazinesine çok para toplasa da bu parayı, ya yaptırdığı büyük eserlere ya da büyük harplere sarf etmiştir.⁵⁷

Kayıtbay döneminde devlet, artık yavaş yavaş çöküş dönemine girmiştir. Çünkü bu dönemde Memlûk sultanlarına kuzey sınırındaki Türkmen isyanları devlet içerisinde büyük istikrarsızlığa sebebiyet vermişti. Bu bölgede meydana gelen karışıklıklara yeni bir unsur daha eklenmişti. Bu unsur, 1453 yılında İstanbul'u fethettikten sonra gittikçe genişleyen, büyüyen ve nüfûzu artan Osmanlılardı.⁵⁸

Osmanlılar ile Memlûkler arasında hac yollarındaki su havuzları meselesi ve Anadolu'daki beyliklerle ilgili meseleler yüzünden ilk sorunlar ortaya çıkmaya

⁵⁵ Makrizî, *el-Hitatu'l-Makriziyye*, Mısır, 1324, II/214; Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.135.

⁵⁶ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.136.

⁵⁷ Koprıman, Kazım Yaşar, *A.g.e.*, s.524.

⁵⁸ *A.g.e.*, A.y.

başladı. Fatih Sultan Mehmet'in hac yollarındaki su kaynaklarını tamir etmek ve yeni havuzlar yapmak için izin isteğinin Memlûk devleti tarafından reddedilmesi iki taraf arasında kırınlığa yol açmıştı. Dulkadiroğullarına bey seçme meselesi de ilişkilerin bozulmasında etkili oldu. Sorunların çözümü için iki hükümdar arasındaki mektuplaşmalar ve elçi kabullerinde teşrifata aykırı davranışlar, zamanın iki büyük İslâm devletini savaşın eşiğine getirmişti. Suriye ve Mısır üzerine gitmek maksadıyla son seferine çıkan Fatih Sultan Mehmet ölümü sebebiyle bu seferi gerçekleştirememiştir. Fatih'in ölümü her ne kadar Osmanlı-Memlûk savaşını ertelemişse de ilişkiler gerginliğini II. Beyazid döneminde de devam ettirmiştir. Kayıtbay, II. Beyazid'e karşı Osmanlı tahtında hak iddia eden Cem Sultan'ı ülkesine kabul etmiş ve ona kardeşiyle mücadelesinde yardımcı olmuştu. Ancak tüm bunlara rağmen Kayıtbay, Dulkadiroğulları hükümdarının Memlûk kuvvetlerini 1484 yılında üst üste iki defa bozguna uğratmasından dolayı, Osmanlılarla savaşmak istemiyordu. Bu nedenle Osmanlı Devleti'ne elçiler göndermiş ancak elçiler daha yoldayken Osmanlı kuvvetleri sınırı geçerek Memlûk topraklarına girmişlerdi. Böylece iki tarafa arasında savaş fiilen başlamış oldu. Bu savaşlar 1485-1490 yılları arasında beş yıldan fazla sürdü. Beş yıldan fazla süren bu savaşlarda Kayıtbay oldukça başarılı olmuştu. Ancak o, askeri ihtiyaçlarını karşılamak hususunda büyük sıkıntılara düşmüştü. Para temini için umerâ ve ulemâyı yardıma çağırarak onlara yeni vergiler konulması teklifinde bulunmuştu. Diğer taraftan barış yapmak için Osmanlı sultanlarına elçiler göndermeye devam ediyordu. Neticede on beş yıl devam edecek olan bir sulh yapıldı.⁵⁹

Kayıtbay'ın son dört yılı barış içinde geçti. Ne var ki o, ülkesinin savaşlar yüzünden iyice bozulan ekonomisini düzeltemedi.⁶⁰ İbn İyâs'ın verdiği rakamlara göre askerî faaliyetlerde o zaman için muazzam bir yekûn teşkil eden yedi milyon beş yüz altmış beş dinar harcanmıştı. İbn İyâs'ın ifadesine göre bu harcama o ana kadar duyulmamış miktarda bir harcamaydı.⁶¹ Bu dönemde Endülüs'teki son İslâm hanedânının haçlılar tarafından ortadan kaldırılması sırasında İslâm âleminin

⁵⁹ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.121-123.

⁶⁰ *A.g.e.*, s.123.

⁶¹ İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâiyu'z-Zuhûr fî Vekâidi'z-Zuhûr*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul, 1932, III/325.

koruyucusu unvanını taşıyan Memlûk Devleti, kuvvetli bir donanmaya sahip olamadığı için bir takım tehditler savurmaktan öte bir şey yapamamıştır.⁶²

Siyâsî ve ekonomik olumsuzlukların yanı sıra Kahire’de bu dönemde ortaya çıkan ve nakledildiğine göre on binden fazla insanın ölümüne sebep olan vebâ salgını büyük bir sorun olmuştur. Vebânın akabinde büyük bir kıtlık baş göstermiş sürüler halinde hayvan ölümleri olmuş, yiyecek bulunamamış ve fiyatlar fevkalade yükselmişti. Halk arasındaki anlaşmazlıklar ve çatışmalar da tüm hızıyla devam etmişti.⁶³

Seksen yaşını geçmiş olan Kayıtbay’ın sıhhati bozulmuş ve oğlu için tahttan ferâgat ettikten bir gün sonra 1496 yılında vefat etmiştir.⁶⁴ Ölümünden bir gün önce dört mezhebin baş kadıları ölmek üzere olduğu gerekçesiyle, oğlunu sultan ilân ettiler. Kayıtbay’ın ölümünden sonraki beş yıllık süre içerisinde her yıla bir sultan düşecek şekilde beş sultan gelip geçti. Bu durum ülkedeki karışıklık ve istikrarsızlığı gösteren delillerden birisi olduğu gibi aynı zamanda devletin yıkılmak üzere olduğunun habercisi olmuştur. Bu devredeki sultanların hemen hepsinin ecelleriyle değil, azledildikten sonra herhangi bir şekilde öldürülmeleri taht mücadelelerindeki karışıklığı göstermektedir. Bu yüzden büyük emirler, suçsuz insanların kanını dökmek için artık sultan olmak istememeye başladılar. Nitekim umerânın en kuvvetlisi olmasına karşın Kansuh el-Gavrî sultan olmak istememiş kendisine ısrar edildiğinde ağlamaya başlamıştı. Denildiğine göre Kansuh el-Gavrî, âdetâ zorla götürülerek tahta oturtulmasından sonra ağlayarak sultanlığı kabul etmiş ve umerâyâ kendisini azletmeleri durumunda öldürmemelerini şart koşmuştu.⁶⁵

Kansuh el-Gavrî Kahire’de nizâmı ve istikrarı tesis etmek ederek umerânın büyüklerinden güvendiği kişileri idarî kadrolara getirdi. Daha sonra devletin ekonomik durumunu düzeltmek amacıyla kendisini iktidâra çıkaranların beklentilerinin aksine daha önceki Memlûk sultanlarından hiçbirisinin takip etmediği şiddet politikası takip etti. Bütün vergileri on ay öncesinden bir defada tahsil etti. Bununla da yetinmeyerek arâzî, dükkân ve akarlara konan vergiyi;

⁶² Sultan Kayıtbay, Gımata Müslümanlarına zulüm yapıldığı takdirde, Filistin’deki Hristiyanların yok edileceğini, ayrıca Suriye ve Filistin’e Hristiyanların girmesini yasaklayacağını Katolik Papa ve Ferdinand’a bildirilmişti. Bkz., Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.123.

⁶³ Koprman, Kazım Yaşar, *A.g.e.*, s.524-525.

⁶⁴ İbn İyâs, *A.g.e.*, V/3, 316-317.

⁶⁵ Koprman, Kazım Yaşar, *A.g.e.*, s.525.

değirmenlere, gemilere, nakil vasıtalarına, evlerdeki hizmetçilere ve hatta vakıflara kadar genişletti. Gümrük vergilerini kat kat artırdı. Fakat neticede Gavrî elde etmek istediği miktarda parayı topladı.⁶⁶ Ancak halkın durumu çok kötüleşmiş ve ağır vergiler altında ezilmişlerdi. Şa'rânî, el-Gavrî döneminde, halktan alınan vergilerle yaptırılan bir konağı, zulüm binâlarından birisi olarak nitelendirerek, Gavrî yönetimine karşı tepkisini dile getirmiştir.⁶⁷ Mâlicî, Memlûk Sultanı Kansuh el-Gavrî'nin Şa'rânî'yi bir şeyh olarak takdir ettiğini ona bir seccade hediye ettiğini belirtmiştir.⁶⁸ Ancak, Gavrî döneminde Şa'rânî oldukça genç bir yaştaydı ve henüz Sultan'ın dikkatini çekecek bir konumda değildi. Şa'rânî de Gavrî ile herhangi bir ilişkisinden bahsetmemiştir.

Bu dönemde Memlûk devletini tehdit eden en büyük dış tehlike Kızıldeniz tarafından geldi. Hind ticaret mallarını Mısır veya Suriye üzerinden Avrupa'ya taşıyan Portekizli tüccarlar Memlûk devletine ödedikleri ezici vergilerden kurtulmanın çarelerini aradılar. Neticede İbn Mâcid'in rehberliği ile Vasco de Gama Ümit Burnu yolunu keşfetti. Böylece Memlûkler'e ödedikleri transit vergilerden kurtuldular. Ümit Burnu yolunun keşfedilmesi, ticaretin Memlûkler'den Portekizlerin eline geçtiğinin bir ilânıydı.⁶⁹

Kansuh el-Gavrî döneminde, Osmanlıların Safevilere karşı zaferi, dahilî istikrarsızlıkların devam etmesi ve son olarak Suriye'nin kaybıyla neticelenen Mercidabık Savaşı (1516) Memlûk saltanatının çökmesinin kaçınılmaz olduğunun habercisi olmuştur.⁷⁰

Sultan Kansuh el-Gavrî Merc-i Dabık Savaşında hayatını kaybettikten sonra, bir zamanlar Moğol istilâsını durduran kudretli Memlûk Devleti'nin sultanlığına hiç kimse talip olmuyordu. Kimsenin Memlûk Sultanı olmaya cesaret edemediği, ordunun yenik ve perişan, hazinenin boş ve umerâ arasındaki dayanışmanın

⁶⁶ Toplanan paraların bir kısmını çok sayıdaki memlûklere harcanırken, bir kısmı da sonradan adı ile anılacak olan mahallede bir Câmî ve bir medreseye harcandı. Hac yolu üzerinde dinlenme yerleri yaptırılıp, su kuyuları açtırıldı. Bkz., İbn İyâs, *Bedâiyu 'z-Zuhûr*, V/5, s.94-95; Kopruman, *A.g.e.*, s.526.

⁶⁷ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Kitâbu 'l-Mizân*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1989, I/125; Yusuf, Muhammed Sabri, "Hitâbu'l-Mutasavvifetu fî Mısır li's-Sultânî's-Sâdis Aşer", *Annals Japan Association for Middle East Studies*, no:16, Tokyo, 2001, s.91.

⁶⁸ Mâlicî, Muhammed Muhyiddin, *el-Menâkibu 'l-Kübrâ Tezkiretu Uli 'l-Elbâb fî Menâkibi 'ş-Şa'rânî*, Kâhire, 1350, s.151.

⁶⁹ Andre, Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, I/312; Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s. 126.

⁷⁰ Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, s.13-14.

bozulmuş olduğu bu ümitsiz durumda emirler ‘istese de istemesek de aramızda senden başka sultanlığa layık kimse yok’ diyerek, Tumanbay’dan sultan olmasını rica ettiler. Tumanbay, onların bu teklifini kabul etmedi. Bunun üzerine emirler âlim bir şeyh olan Ebu’s-Suûd’un yanına giderek durumu izâh ettiler. Ebû’s-Suûd, orada bulunan emirlere Tumanbay’ın emirlerini dinleyip ona isyan ve ihanet etmeyeceklerine dair Kur’ân’a el bastırarak sonunda Tumanbay’ı razı etti.

Memlûk sultanlarının sonuncusu Tumanbay, Kansuh el-Gavrî’nin yeğeni idi. Dürüst ve cesaretli bir kimseydi. Ancak Tumanbay, Memlûklerin içerisine düşmüş olduğu kötü durumdan kurtarmak için oldukça geç gelmiştir.⁷¹

Yavuz Sultan Selim, Tumanbay’a kendisine tâbi olmasını bildirmek üzere bir elçi gönderdi. Tumanbay, anlaşma taraftarıydı. Ancak yanında bulunan emirler şiddetle ona karşı çıkarak Yavuz’un elçisini öldürdüler. Bu davranış, Mısır seferini Yavuz için kaçınılmaz hale getirdi.⁷²

Tumanbay, Yavuz’un Mısır’a yürüyeceğinin duyulması üzerine bir yandan paniği yatıştırmaya çalışırken diğer yandan askerî hazırlıklarını yapmaya başlamıştır. Ancak savunma tedbirlerini alırken büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Zira hazine boşaldığı için, askerlere ödenecek para bulunamamaktaydı. Bu zorluklara rağmen Tumanbay savaş hazırlıklarını tamamladı. Diğer taraftan Yavuz, casusları vasıtasıyla Tumanbay’ın savaş planını öğrenmişti.⁷³ Neticede 29 Zilhicce 922/22 ocak 1517 günü Ridâniye mevkiinde başlayan savaş ertesi gün ikindi vakti Osmanlıların kesin zaferiyle sona erdi. Böylece iki buçuk asır hüküm süren Memlûk Sultanlığı tarihe karışmış oluyordu. Mısır’ın Osmanlı hâkimiyetine geçişini Memlûk yanlısı târihçi İbn İyâs Hülâgûnün Bağdat’ı fethetmesinden beri Müslüman dünyanın böyle büyük bir iğrençliğine şâhit olmadığını, Kâhire halkının Osmanlıdan neredeyse daha fazla sıkıntı çektiğini iddia eder.⁷⁴ İbn İyâs’ın bu yorumu, toptan bir abartı ve tarihçilerin büyük şokunun ifadesi olarak görülmektedir.⁷⁵ Çünkü, Memlûk Devleti bu dönemde siyâsî, askerî ve ekonomik bakımdan bir çöküş içerisindeydi. Bu nedenle Memlûk halkı, Osmanlı kuvvetlerini bir kurtarıcı olarak görmüş,

⁷¹ Winter, *A.g.e.*, s.14.

⁷² Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.130.

⁷³ Gerek Tumanbay dönemindeki bu durum, gerekse amcası döneminde Merc-i Dabık savaşında Suriye valisi olan Hâir beyin yanlış yönlendirmesiyle savaşın kaybedilmesi Memlûk devleti içerisinde birlik ve bütünlüğün bozulduğunun bir göstergesidir. Bkz., Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.131.

⁷⁴ İbn İyâs, *A.g.e.*, V/156-157.

⁷⁵ Winter, *A.g.e.*, s.14.

Osmanlılar Memlûk Sultanlığı topraklarını fethederken halktan önemli bir mukavemet görmemişlerdir.⁷⁶

Savaşı kaybedeceğini anlayınca kaçmak durumunda kalan Tumanbay, mücadeleyi bırakmamış, on bin civarında askerle Kahire'ye girerek iki gün süreyle şehre hakim olmuştur. Ancak Osmanlı askeri karşısında tutunamamış ve esir alınmıştır.⁷⁷ Yavuz, kendisini çok uğraştıran Memlûk Sultanını önce elçilerin öldürülmesinden dolayı azarlamışsa da onun cesaretli tutumundan oldukça etkilenmiş ve ona bir Sultan gibi davranmıştır. Yavuz kedisini çok uğraştıran son Memlûk hükümdarını bağışlamak niyetindeydi. Hatta onu önemli bir göreve getirmek istediği dahi söylenmiştir. Ancak Mısır halkının Tumanbay'a olan sevgisinin hâlâ devam etmekte olduğunu görmüş, Mısır halkının yakalandığı haberine aldırmayıp Tumanbay için dua ederek Kahire semtinde bozgunculuk yaptıklarını duyunca bu kararından vazgeçerek Halkın görmesi için Kahire sokaklarında dolaştırdığı Tumanbay'ı Zuvayla kapısında idam ettirmiştir.⁷⁸

C- Osmanlı Yönetim Altındaki Mısır Dönemi (1517'den Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Ölüm Tarihi Olan 1565'e Kadarki Dönem):

Amcasının koymuş olduğu haksız vergileri kaldırması ve diğer icraatları sayesinde halkın sevgisini kazanmış olan Tumanbay'ın ölümü ile Memlûkler tarihe karışmış oldu. Memlûkler'e bağlı topraklar Osmanlıların eline geçti. Mısır, Osmanlı Devletinin bir sâliyâneli eyâleti⁷⁹ olarak merkezden yani İstanbul'dan tayin edilen vâliler tarafından yönetilmeye başladı. Bu dönem Portekizlerin Hint okyanusunda ve Kızıldeniz'de yerleştikleri ve Hindistan ticâretini Ümit Burnu yoluna çevirdikleri yani Mısır'ın ehemmiyetinin azaldığı bir dönemdi.⁸⁰

Yavuz Sultan Selim, Mısır'da Osmanlı hakimiyetini kuvvetlendirmek için Osmanlılara itaat edenlerden istifade etmek, itaat etmeyenlerin nüfûz ve kuvvetlerini

⁷⁶ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.136.

⁷⁷ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.132.

⁷⁸ Krames, J.H., "Mısır" mad., "Osmanlılar Devri", *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., IX/243.

⁷⁹ Mısır Osmanlı Devleti'nin ilk sâliyâneli eyâletidir. Bu sisteme göre her sene bütün eyâlet bir beylerbeyinin uhdesine sâliyâne ile verilir; muhafaza hizmeti gören sancakbeyleri ve vilâyet kâşifleri hizmetleri karşılığında timâr veyâ zeâmet almayıp nezâretleri altında bulunan nâhiyelerin vergi gelirlerinden sâliyâneleri ödenir; bâki kalan meblâğ ise hazineye teslim edilirdi. es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, s.53.

⁸⁰ Krames, A.g.m., IX/242.

ortadan kaldırmak yolunu tutmuş ve Mısır'ın idârî nizâmını tesis etmek için daha önce uygulanan idâre sistemi hakkında mâlûmât toplamıştır.⁸¹

Mısır halkı üzerinde etkili olabilmek için padişah, Mercidâbık'ta Gavrî'nin mâiyetinde bulunduğu için esir edilen Halife III. Mütevekkil'i beraberinde Mısır'a götürmüş, Kahire halkının sükûn ve itaatini sağlamak için ondan faydalanmak istemiş, yine Kâhire'ye merâsimle girişinde Halife'yi ve Mısır Kâdi'l-Kudât'larını mâiyetinde bulundurmıştır. Ancak Sultan Selîm, halifenin nüfûzunu kötüye kullanması ve itâat eden memlûkleri isyâna teşvik etmesi üzerine onu ve bazı akrabalarını, bazı kâdi'l-Kudât'ları, nâib, şâhid ve bazı nüfuzlu devlet adamlarını İstanbul'a gönderdiği gibi bir fitneye yol açmamaları için de Memlûk hükümdarının bâzı akrabalarını devlet merkezine yollamıştır. Ayrıca Padişah, Kahire'de mücadeleyi devam ettiren Memlûklerle bazı Arap şeyhlerinin direnişlerini kırmak ve itaatlerini sağlamak için onlardan faydalanmak yoluna gitmiştir.⁸²

Fethedilen ülkeler üzerindeki Osmanlı Devleti'nin uygulamış olduğu politika, eski nizâmın makul ve adlî ölçüler altında korunması, kısmen düzenlenmesi ve tadrîcen kendi sitemini hâkim kılma esasına dayanmaktaydı. Nitekim Mısır'ın fethinden sonra da Memlûkler devrinden intikal eden kanun ve gelenekler korunmuş, tadrîcen Osmanlı nizamına geçilmiştir.⁸³

Mısır beylerbeyliğine, Mısır seferi sırasında şecaat ve yararlılığı ile dikkat çeken Vezir-i âzam Yunus paşa tâyin edilmiş⁸⁴ ise de, mal ve para toplama hevesi, özellikle Çerkez beylerinin hanımlarından zorla para aldığı, Arap şeyhlerine gayr-i meşrû salmalarda bulunduğu gerekçesiyle görevinden alınmıştır.⁸⁵

Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı yönetmek için merkezden tayin edilen vâilileri başarılı bulmadığı için, hem memlûk kökenli hem de kendilerine sâdık kalacak birisini Mısır'a vâli yapmayı düşünmüştür. Osmanlılara itaat edip ihlâsla hizmette bulunan, Memlûk Sultanı Kansuh el-Gavrî'ye Mercidabık'ta ihânet eden Memlûk subayı Hair Bey gerekli istişârelerden sonra Yunus Paşa'nın görevden alınmasından sonra Mısır beylerbeyliğine getirilmiştir. Mâiyetine güvenilir Osmanlı beyleri bırakılmış, Mısır divânında hizmet etmek için çavuşlar, Mısır'ın muhafazası için de

⁸¹ es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.55.

⁸² *A.g.e.*, s.56.

⁸³ *A.g.e.*, s.57.

⁸⁴ Krames, J.H., *A.g.m.*, IX/243.

⁸⁵ es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.58.

askerî kuvvetler tâyin edilmiştir. Padişah 923'te Mısır'dan ayrılmış, Hâir Bey de Kal'atu'l-Cebel'e alayla çıkıp, Mısır eyâletini yönetmeye başlamıştır. Hâir Bey, 922-928/1516-1522 yılları arasında valilik görevinde bulunmuştur.

Îtâat ve sadakatine kâni olduğu Memlûklü idarecileri hizmete alan⁸⁶ Vali Hâir Bey döneminde, memlûkler yavaş yavaş eski güçlerini kazanmışlar ve yönetim sınıfının bir unsuru olarak yeniden ortaya çıkmışlardır.⁸⁷

Hâir Bey'e halka adalet ve şefkatle muamele, fesadı önleme, memlûk mevzuatını ıslâh ederek tatbik etme Mısır'ın sınırlarını ve limanlarını dış tehlikelerden muhafaza etme vâzifeleri verilmişti. Bu vazifeleri gerçekleştirmeye çalışan Hâir Bey, Kahire halkının durumunu düzeltmeye ve işleri normal hale getirmeye başladı. Mısır ulemâ ve meşâyihine iyi muamelede bulundu, Sultan Gavrî zamanındaki dört kadıyı huzuruna celbederek makamlarında bıraktı. Kölemen beylerinden Osmanlı Devletine itâat edenlere dokunmadı, onların ve halkın gelirlerine, vakıflarına, câmi, medrese ve diğer hayır eserlerine tecâvüz edilmemesini emretti.⁸⁸ Ancak, bununla birlikte Kahire halkının sıkıntılarını bildirmemekle suçlanmış, kendisini savunmak üzere dört baş kadıdan kendisini savunmalarını istediğinde kadılar bundan kaçınmışlardır.⁸⁹

Hâir Bey'in ölümü üzerine, memlûkler cesaret bularak Osmanlılara karşı ayaklanmalar başlatmışlardır. Bu ayaklanmalarda Yavuz Sultan Selim'in iki yıl önce ölmesinden sonra tahta geçen Süleyman'ın genç yaşta olmasından istifade edilmiştir.⁹⁰

Kânunî Sultan Süleyman, sadrâzâm Pirî Paşa'nın yerine, has oda-başı Frenk İbrahim Paşa'yı Sadrazamlığa tâyin edince, ikinci vezîr Ahmed Paşa⁹¹ gücenerek, Mısır eyâletine tâlip olmuştur. Mısır'a gittikten sonra isyân edip, sultanlığını ilân etmiştir.⁹² Osmanlılara karşı daha önce Mısır'da ilk isyan taşralı iki memlûk yöneticisi tarafından çıkarılmıştı. Daha sonra 'hâin' olarak anılan vali Ahmet

⁸⁶ es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.59.

⁸⁷ Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, s.14.

⁸⁸ Krames, J.H., *A.g.m.*, IX/ 243.

⁸⁹ Winter, *A.g.e.*, s.32.

⁹⁰ Winter, *A.g.e.*, s.15.

⁹¹ Hâir Bey'den sonraki Osmanlı'nın Mısır yöneticileri "Paşa" olarak isimlendirilmişlerdir. Memlûkler döneminde ise Sultanlar "Bey" olarak isimlendirilirlerdi. Bkz., Marsot, es-Seyyit Afaf Lutfî, *A Short History of Modern Egypt*, s.40.

⁹² Krames, J.H., *A.g.e.*, IX/243.

Paşa'nın isyanı ise oldukça ciddi olmuştur.⁹³ Ahmet Paşa valiliği döneminde (929-930/1523-1524) pek çok düşmanını öldürtmüş veya hapsedirmiş, mal mülklerine haciz koymuştur. Bu isyan karşısında Osmanlı, Ahmet Paşa'yı gizli bir şiî muhtedî olarak damgalamış ve onun Şah İsmail ile Sunnîleri ortadan kaldırmak için komplo kurmakta olduğu propagandasını yayarak onu etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.⁹⁴ Muhâfız beylerinden Mahmud Bey bu isyanı bastırmış, Garbiye'nin bir köyünde yakaladığı Ahmet Paşa'yı idâm ettirmiştir.⁹⁵

İsyanların bastırılmasından ve isyancıların idam edilmesinden sonra, Hair Bey'in ölümünden beri ıslâha muhtaç bir vaziyet arzeden Mısır'da bu vazifeyi Osmanlı veziri İbrahim Paşa üstlendi. İbrâhim Paşa üç ay kaldığı Mısır'da hükûmete karşı gelen kölemen beylerinin itaatini sağlamış, sadâkat gösterenlere himâyekâr davranmış, hatta içlerinden devlet hizmetine faydalı olabilecek kimseleri beraberinde İstanbul'a götürmüştür.⁹⁶ İbrâhim Paşa'nın Mısır için yaptığı en büyük hizmet, sivil ve askerî yönetimi düzenlemek üzere bir dizi *kanunnâme* yayınlamasıydı.⁹⁷ Kanunnâmenin yayınlanmasından itibaren bir yüzyıl boyunca Mısır'daki Osmanlı hakimiyeti bir mukavemet görmeden devam etmiştir. Valiler gelip gitmiş ve bu dönemde herhangi önemli bir politik olay kaydedilmemiştir.⁹⁸

İbrahim Paşa'nın Mısır Beylerbeyliğine tâyin ettiği Süleyman Paşa (933-945/1526-1538) Mısır'ın en dikkate değer vâlilerinden birisi oldu.⁹⁹ 11 seneden fazla devam eden yöneticiliği esnasında iki câmiden başka daha birçok inşaat vücûda getiren ve İstanbul'a Mısır hazinesini gönderme usulü kendisi ile başlayan Süleyman Paşa, Kânunî Sultan Süleyman'ın emri ile, Süveyş'te bir donanma vücûda getirmiş ve bu donanma Portekizlere karşı muhârebelerde bulunmuş ve dönüşünde Yemen'i zaptetmiştir (1538/1539).¹⁰⁰

Davut Paşa (945-956/1538-1556), Ali Paşa (956-961/1549-1553), baskıcı yönetiminden dolayı Sultan Selim'in emri ile görevden alınan ve idam edilen

⁹³ Bu ayaklanmayla aynı dönemde Yukarı Mısır'daki Havvara kabilesinin reisi başarısız bir isyana girişmiştir. Winter, *A.g.e.*, s.32.

⁹⁴ Winter, *A.g.e.*, s.15.

⁹⁵ Krames, J.H., "Mısır" mad. "Osmanlılar Devri", *İslâm Ans.*, IX/243.

⁹⁶ *A.g.e.*, IX/243-244.

⁹⁷ Bu kanunnâme bazı ufak XVIII yüzyıla kadar yönetim sistemi olarak yürürlükte kalmıştır. Bkz., Marsot, es-Seyyit, *A.g.e.*, s.40.

⁹⁸ Winter, *A.g.e.*, s.15.

⁹⁹ Krames, *A.g.m.*, IX/244.

¹⁰⁰ Krames, *A.g.m.*, A.y.

Mehmet Paşa (961-963/1554-1556), Yemen’de isyân eden İmam Mutahhar’a karşı seferle görevlendirilen ve bu memlekette Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesinde büyük hizmette bulunan Kocâ Sinan Paşa (1568) Mısır’da bu dönemin diğer önemli vâilileri arasındadır.¹⁰¹

Şa'rânî, Sultan Süleyman'ın vefâtından bir yıl önce, 971-973/1564-1566 yılları arasında görevde bulunan Mısır Vâlisi Ali Paşa'nın yönetimi esnasında 973/1566 yılında vefat etmiştir.

Mısır, Yukarı Mısır ve Nil Nehri'nin etrafını kapsayan on dört vilâyete bölünmüş, her bir vilâyet vâlinin sorumluluğundaki bir devlet temsilcisi tarafından yönetilmiştir. Yukarı Mısır, devlet temsilcisi olarak hizmet eden kabile şeyhleri tarafından yönetilmiştir. Bu kabile liderleri 1576 yılının sonuna kadar yetkilerini sürdürmüşlerdir.¹⁰² Bu bölgelerin idaresi daha sonraki dönemlerde Osmanlı Devleti tarafından atanan bir *bey* yönetimine verilebilmiştir. Kabile şeyhleri Osmanlı Devletine yönelik isyanlarda faal olarak rol oynamışlardır. Onları zaptetmek uzun müddet mümkün olamamıştır.¹⁰³ Kabileler özellikle yönetim merkezinin sağlam olmadığı kriz dönemlerinde atılgan ve saldırgan tutumlar sergilemişlerdir. Diyarbekrî, kabile baskınlarına ve onlara karşı düzenlenen seferlere oldukça dikkat çekmiş ve onların bir çok yönetim sınıfını bozguna uğrattıklarını bildirmiştir. Ancak Kabileler bölünmüş olduklarından silahlı ve eğitilmiş Osmanlı askerlerine karşı büyük çapta bir direniş gerçekleştirememişlerdir. Bununla birlikte kırsal bölgeleri yağmalamış, fellahlara sıkıntı vermiş, mallarını şehirde pazarlamalarını olanaksız hale getirmişlerdir.¹⁰⁴

Şa'rânî, Memlûk Devleti'ni övmesine rağmen, Kansuh el-Gavrî'yi zâlim bir sultan olarak nitelendirmiş, Tumanbay'ı ise övememiştir. Osmanlı Padişahlarından Yavuz Sultan Selîm¹⁰⁵ ve Kanuni Sultan Süleyman'ı ve onların yönetimini övmüş,

¹⁰¹ Winter, *A.g.e.*, s.15.

¹⁰² Winter, *A.g.e.*, s.20-21; Marsot, *A.g.e.*, s.40.

¹⁰³ Marsot, *A.g.e.*, A.y.

¹⁰⁴ Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, s.21.

¹⁰⁵ Bazı kaynaklarda Yavuz Sultan Selim'in, Mısır'a geldiğinde Şa'rânî ile görüştüğü kaydedilmiştir. Bkz. Surûr, Tâhâ Abdulbâkî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî ve'l-İmâmu's-Şa'rânî*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1969, s.54; Malîcî, *el-Menâkibu'l-Kübrâ*, s.152; krş., Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, s.61. Ancak Şa'rânî, eserlerinde devlet memurlarından Memlûk ve Osmanlı sultanlarına varıncaya kadar yönetim sınıfının üyeleri olan ilişkilerinden bahsetmesine rağmen Yavuz Sultan Selim ile görüştüğünden bahsetmemiştir. Bkz., Sabri Yusuf, Muhammed, “Hitâbu'l-Mutasavvife fi Mısır li's-Sultâni fi'l-Karni's-Sâdis Aşer”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, s. 94.

onlara oldukça iltifatta bulunmuştur. Şa'rânî'nin Osmanlı yönetimine karşı bu tutumu oldukça nettir.¹⁰⁶

Şa'rânî, yöneticiler arasında en fazla Kanuni Sultan Süleyman'a olan bağlılığından söz eder. Şa'rânî ona karşı o kadar kuvvetli bir sempati beslemiştir ki, Sultan hastalandığında kendisinin de hastalandığını, iyileştiğinde kendisinin de iyileştiğini belirtmiştir. Ayrıca Süleyman 961-1553-54 İran Safevilerine karşı savaşa çıktığı zaman Şa'rânî başarısı için ona dua etmiştir.¹⁰⁷

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, 265 yıllık bir tarihe sahip olan Memlûk Devleti'nin son 25 yılı ile Memlûk Devleti'nin yıkılmasından sonra Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki hakimiyetinin ilk 48 yılı döneminde yaşamıştır. Şa'rânî'nin 25 yaşına kadar Memlûk yönetimi altında geçirmiş olduğu hayatı, devletin yıkılış dönemine denk gelmektedir. Bu dönem, uzun süren savaşlarla, siyâsî istikrarsızlıklarla ve ekonomik bunalımlarla geçmiş, aşırı vergilerden bıkmış olan halk gerek yönetimle gerek kendi arasında anlaşmazlıklara ve çatışmalara düşmüş, ekonomik olumsuzlukların da etkisiyle ahlâkî bakımdan tam anlamıyla bir çöküş yaşamıştır.¹⁰⁸

Memlûk Devleti'nin son bulması ve Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki yeni yönetimi, halkı sıkıntılardan tam olarak kurtaramamıştır. Mısır'a tayin edilen vâliler başkente bağlı kalmış yeni bir kanunun çıkarılması yıllar almıştır. Vâlinin elinde askeri bir güce sahip olsa da bu askerî güç, sadece şehrin emniyetinden ve asâyişinden sorumlu olmuştur.¹⁰⁹ Yerli Mısırlılar için hem Memlûkler hem de Osmanlılar köken, ırk, dil, zihniyet ve gelenekleri bakımından yabancıydılar.¹¹⁰ Kahire halkı için yönetim değişikliği sadece şeklen olmuştu. Bundan dolayı halk Osmanlının Mısır'ı fethine önemli bir mukavemet göstermese de Mısır'da belirli bir düzenin oturması ve asâyişin sağlanması uzun zaman almıştır. Kâhire halkı Osmanlının Mısır'ı fethetmesinden sonra bazı sıkıntılar çekse de, Osmanlı

¹⁰⁶ Sabri Yusuf, Muhammed, A.g.m., s.87.

¹⁰⁷ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk fî Vücûbi't-Tahaddus bi-Ni'metillahi ale'l-İtlâk*, (thk. Saim Mustafa el-Bedri), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999,, s.100.

¹⁰⁸ Bkz., Tavi, Tefik, *et-Tasavvufi Mısır Ebbâne'l-Asri'l-Usmânî*, s17-32.

¹⁰⁹ Tavi, Tefik, A.g.e., s.19.

¹¹⁰ Memlûk Sultan'ı el-Gavrî, Osmanlılarla savaşmayı “biz yalnızca Frenklerle savaşırız. Müslümanlara karşı savaşmayız”diyerek reddetmiş, bu sözyle, Osmanlıların Memlûklerden daha yabancı olmadığını dikkate alan yaygın düşüncüyü ifade etmiştir. Bkz., İbn İyâs, A.g.e., V/133, 137, 153-154; Winter, A.g.e., s.15-16.

ordusundaki, sosyal ve siyasi eřitlięi savunan dūřunceden etkilenmiřlerdir.¹¹¹ Bu dōnemde de halk vergilere maruz kalmıř ve hazineleri bařkente gōnderilmiřtir. Bu yūzden Mısır'da ekonomik bir refāhın saęlanması mōmkūn olmamıřtır. Geçmiř dōnemde memlūkler arasında meydana gelen iç çatıřmalar bu defa Çerkezler, Tūrklar ve Tūrkmenerler arasında devam etmiřtir.

¹¹¹ Winter, *A.g.e*, s.16.

II- KÜLTÜREL VE İLMÎ DURUM :

Memlûk Devleti'nin yıkılışı ile Mısır 1517 yılında, Osmanlı Devletinin bir eyâleti haline geldi. Ancak mevcut Memlûk kurumlarının uzun bir süre devam etmesine izin verildi.¹¹² Siyâsî alanda olduğu gibi kültür ve ilim alanlarında da Osmanlı Devleti'nin Mısır'a müdahalesi, mevcut kânûn ve teâmüllere yapılan bir takım düzenlenmelerden ibâretti.¹¹³ Bu nedenle Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Mısır'da Osmanlı yönetimi altında geçirmiş olduğu hayatı (1517-1565) süresince Memlûk mirası kültürel ve ilmî anlamda geçerliliğini sürdürmekteydi. Şa'rânî, hayatının büyük çoğunluğunu Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında geçirmiş olmasına rağmen, o dönemde Mısır'da Osmanlı kültürü henüz kurumsallaşmamıştı. Bu yüzden Şa'rânî'nin Memlûk Devleti'nin ilim ve kültür mirası içerisinde değerlendirilmesi gerekir.

A- EĞİTİM KURUMLARI:

Memlûkler döneminde eğitim-öğretim faaliyetleri; mektepler, medreseler, câmiler ve zâviyelerde yürütülmekteydi.

1) Mektepler : Mektepler genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Geçimini öğretmenlikten kazanmak isteyen şahıslar tarafından açılan özel mekteplerde, öğrenci velilerinden belirli bir ücret alınırdı. Genel mektepler ise, sultanlar, diğer devlet adamları ve büyük tüccarlar tarafından sırf Allah rızasını kazanmak amacıyla inşâ ettirilmiş ve bütün ihtiyaçları devlet veya bu müesseselerin sahipleri tarafından yapılan vakıflarca karşılanmıştı. Genellikle câmi, medrese ve hastanelerin bünyesinde yer alan ve asıl maksadı yetim çocuklarını himaye etmek olan *mekâtibu'l-eytâm* adıyla bilinen mekteplerde yetim çocukların yanı sıra fakir ve asker çocukları da eğitim ve öğretim görmüşlerdir. Bu mekteplerde okuma-yazma öğretimiyle birlikte, Kurân-ı Kerîm ve bazı hadis metinleri okutulur, hafızlık yaptırılır, ilmihal bilgileri, temel hesap bilgileri öğretilirdi. İlköğretimde hedeflenen; çocukların en uygun usullerle iyi bir şekilde yetişmesini sağlamak ve faydalı birer insan olmaya hazırlamaktı.¹¹⁴

¹¹² Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni*, "Moğol İstilâsından Sonra Siyaset ve Toplum" bölümü, (çev. Fethi Gedikli), İz Yay., İstanbul, 1993, II/460.

¹¹³ es-Seyyit Mahmud, *XVI. Yüzyılda Mısır Eyâleti*, s.57.

¹¹⁴ Yiğit, İsmail, "Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ans.*, V/749.

2) Medreseler : İslâm dünyasında en önemli eğitim kurumu fonksiyonunu üstlenen medreseler Abbâsiler döneminden itibaren hızla yayılmıştır.¹¹⁵ Memlûkler döneminde Eyyûbilerden miras kalan medreselere yenileri eklenmişti.¹¹⁶ Bu medreseler genelde dört mezhepten birisine bağlı olmakla birlikte bazıları bu mezheplerden ikisine bazıları da üçüne ya da dördüne mensuptu. Bu medreselerde ağırlıklı olarak fıkıh ilmi ile birlikte diğer dinî ilimler ve dil ilimleri okutulmaktaydı. Bu fıkıh medreselerinin yanı sıra, *Dâru'l-Kur'ân*¹¹⁷ ve *Dâru'l-Hadis*¹¹⁸ adı verilen Kur'ân ve Hadis ilimlerine mahsus ihtisas medreseleri de mevcuttu.

Medreselerde okuma-yazmayı öğrenmekle birlikte çocukların öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemesi oldukça yaygındı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra gramer ve fıkıh üzerine oldukça yaygın olarak okunan Muhammed İbn Mâlik'in (öl.672/1273), *Elfiye* ve *et-Teshîlu'l-Fevâid*, Muhyiddin en-Nevevî'nin (öl.676/1277), *Minhâcu't-Tâlibîn*, Nâsiruddin el-Beydâvî'nin (öl.716-19/1316-19), *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Takıyuddin el-Makdîsî'nin (öl.600/1203) *Umdetu'l-Ahkâm*, Ebû Muhammed Kasım eş-Şâtîbî'nin (öl.590/1193), eş-Şâtîbiyye olarak bilinen *Hirzu'l-Emânî* ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (öl.476/1083), *et-Tenbîh* adlı eserlerinin ezberlenerek arz edilmesi oldukça yaygındı.¹¹⁹

Medreselerde bu metinlerin ezberlenmesinden sonra, fıkıh, hadis, Arap dili (nahiv, sarf), usûl-ü fıkıh, ferâiz, usulu'd-dîn, mantık, tefsîr, aritmetik (hisâb), meânî-beyân, tıp, geometri (hendese), cebir (el-cebr ve'l-mukâbele), astronomi, kıraat ve tasavvuf alanlarına dair eserler okunurdu.¹²⁰ Ancak aklî ilimler, oldukça sınırlı bir miktarda okutulmuştur. Osmanlı valisi Ahmet Paşa, Mısır'a geldiğinde el-Ezher ulemâsından el-Ezher Şeyhi eş-Şibrâvî, Sâlim en-Nefrâvî ve Süleyman el-

¹¹⁵ Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, A.y.

¹¹⁶ Mısır Tarihçisi Makrizî, Kahire Medreselerini tanıtırken bu şehirde mevcut 70 civarında medrese hakkında bilgi vermiştir. Bkz., Makrizî, *el-Hitatu'l-Makriziyye*, II/362/405. Dimeşk medreseleri hakkında eser telif etmiş olan Nuaymî ise bu şehirdeki 156'sı dinî ilimler, 3'ü de tıp tahsili yaptıran 159 medrese, yine bir eğitim ve öğretim kurumu olan 75 hangâh, ribat ve zaviyeyi tanıtmıştır. Bkz. Nuaymî, Abdulkadir, *ed-Dâris fî Târihi'l-Medâris*, Matbaatu't-Terakkî, Dimeşk, 1948. Kudüs'teki medreselerin sayısı ise 40 civarındaydı. Bu dönemde İskenderiye, Halep, Hama, Humus, Mekke ve Medine gibi ülkenin diğer büyük şehirleri de çok sayıda medresesi bulunan önemli birer kültür merkezi durumundaydılar. Bu merkezlerin her biri çok sayıdaki mümtaz âlimiyle temâyüz etmişti. Bkz., Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, VII/244.

¹¹⁷ Bkz., Yiğit, İsmail, *A.g.e.*, s.245-246.

¹¹⁸ Okiç, M.Tayyip, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, A.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1959, 105-114.

¹¹⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.56-67; E. M.Sartain, Elizabeth, *Celaeddin es-Suyûtî -Biography and Background-*, Cambridge University Press, 1975, *A.g.e.*, s.119.

¹²⁰ E. M.Sartain, *A.g.e.*, s.122.

Mansûrî gibi ulemâ dinî bir konu hakkında tartışırlarken, vali Ahmet Paşa konuyu riyâzî ilimlere getirmiş, riyâziyât hakkında bilgi edinmek istemiştir. Ancak ulemâ riyâziyât ilmine dair bilgilerinin olmadığını ve aklî ilimlere dair sadece gerekli olacak kadar bilgilerin okutulduğunu söyleyince vâli şaşkınlığını gizleyememiştir.¹²¹

Şa'rânî de Kahire'ye taşındıktan sonra, 17 yıl süren ilk eğitimini, Ezher'den sonra Mısır'daki en önemli medrese olarak takdim ettiği el-Gamrî medresesinde görmüş, daha sonra eğitimine Ummu Havand medresesinde devam etmiştir.¹²²

3) Câmiler : Hz.Peygamber devrinden itibaren aynı zamanda birer ilim merkezi olan câmiler, sadece eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürüten medreselerin ortaya çıkmasından sonra da bu işlevini devam ettirmiştir. Kahire, Dimeşk ve diğer merkezlerin büyük câmleri, zamanın büyük âlimlerinin ders verdiği ilim mekanlarıydı.¹²³ Kahire'nin en önemli öğretim kurumlarından birisi hicrî 664 yılında Baybars tarafından tamir edilerek yeniden açılan el-Ezher Câmisi idi.¹²⁴ Câmiler; Kur'ân-ı Kerim, Kur'ân ilimleri, fıkıh, hadis ve nahiv ilimlerinin okunduğu, vaaz ve zikir halkalarının kurulduğu önemli merkezlerden birisiydi.

4) Hangâh, Ribat ve Zaviyeler : İslâm tasavvufunun altın çağını yaşayan Memlûkler zamanında, tarikatlara ait müesseselerin sayısı son derece artmıştı.¹²⁵ Sultanlar, emirler ve büyük tüccârlar tekke ve zâviye inşâsında sanki birbirleriyle yarışmışlardı. Sûfilerin barındığı ve tarikat âdâbını yerine getirdiği bu müesseseler, bir ibâdet ve zikir yeri olmanın yanında, zengin kütüphaneleri ihtivâ eden birer eğitim-öğretim kurumu özelliği taşıyordu. Şa'rânî, medreselerde eğitimini tamamladıktan sonra, hayatının sonuna kadar, Abdulkâdir Uzbekî adında bir devlet görevlisi tarafından kendisi adına yaptırılan zâviyede yaşamış ve burada İslâmî

¹²¹ Tefkîk Tâvil, et-Tasavvuf fî Mısır Ebbâne'l-Asri'l-Usmânî, s.24.

¹²² Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.35; Ali Mübarek, *el-Hutatu'l-Cedide li-Mısri'l-Kâhire*, el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Umeyre, Kahire, 1315, XIV/110.

¹²³ Yiğit, İsmail, "Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ans.*, V/751.

¹²⁴ Aşur, Said Abdülfettah, "Ezher"mad. *T.D.V.İ.A.*, XII/59-60; K. Vollers, "el-Ezher"mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., III/433-434.

¹²⁵ Makrizî Kahire'deki 22 hangâh, 11 ribat ve 25 zâviye hakkında bilgi vermiştir. Bkz. Makrizî, *A.g.e.*, II/414-436. Şam tarihçisi Nuaymî ise, Dimeşk'taki 29 hangâh, 21 ribât ve 25 zaviyeyi tanıtmıştır. Nuaymî, *A.g.e.*, II/139-221.

ilimlerin çeşitli alanlarında dersler vermiştir.¹²⁶ Bu müesseselerde tasavvufla birlikte dört mezhep fikhî, hadis, kıraat ve tasavvuf dersleri okutulmuştur.¹²⁷

5) Kütüphaneler: iki buçuk asır süren Memlûk saltanatı süresince Mısır, Suriye ve Irak'ta yaptırılan bir çok câmi ve medresede kütüphaneler kurulduğu gibi daha önce yapılmış olan bu müesseselere kitap koleksiyonları da vakfedilmiştir. Ayrıca bazı türbe ve ribatlarda da kütüphaneler tesis edilmiştir.¹²⁸ Medrese kütüphaneleri arasında en ünlüsü Mahmud b. Ali el-Üstedâr ez-Zâhirî'nin Mahmudiyye Medresesi'nde yaptırmış olduğu Mahmudiyye kütüphanesidir. Makrizî, bu kütüphaneden bahsederken Mısır ve Şam diyarında bu kütüphanenin misli olmadığını ve burada her fenden kitabın bulunduğunu söylemektedir.¹²⁹ Şa'rânî'nin medreselerdeki ikameti esnasında okumuş olduğu eserler, bu medreselerin oldukça büyük kütüphaneleri ihtivâ ettiğini göstermektedir.¹³⁰

B- İlmî Hareketin Genel Vasıfları ve Hadis İlmî:

Milâdî XIII yüzyılda İslâm dünyasında doğuda Moğollar, Endülüs'te ise muvahhidleri yıkarak Müslümanlara ait merkezlerin çoğunu istilâ eden haçlılar yüzünden tarihinin en önemli krizini yaşayan İslâm dünyası için, kuruluşundan hemen sonra hem Moğollara hem de Haçlılara karşı zaferler elde eden Memlûk Devleti, dönemin güvenlik içindeki yegane İslâm ülkesi konumundaydı.¹³¹ Bu dönemde istilâ altında olan İslâm ülkelerinden Memlûk Devleti'nin iki büyük merkezi Mısır ve Suriye'ye büyük bir Müslüman mülteci hareketi başladı. Memlûk Devletine sığınan Müslüman mülteciler arasında bu ülkelerin en mümtaz âlimleri de yer almaktaydı. Doğu İslâm dünyasındaki âlimlerin yanı sıra Endülüs ve Kuzey Afrikalı âlimler de zamanın en istikrarlı İslâm ülkesi olan Memlûk ülkesine

¹²⁶ Ali Mübârek, *A.g.e.*, XIII/110.

¹²⁷ Makrizî, *A.g.e.*, II/421.

¹²⁸ Erünsal, İsmail, "İslam Medeniyetinde Kütüphaneler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay, İstanbul, 1989, XIV/247.

¹²⁹ Makrizî, *el-Hitatu'l-Makriziyye*, II/123. İbn Hacer buradaki kitaplar çok kıymetli olduğu için kitaplara nezaret etme işini üzerine almıştı. İbn Hacer bu kütüphane için bir alfabetik fihrist bir de konu katalogu hazırlamıştır. Celâleddin es-Suyûtî, eserlerinin çoğunu Mahmudiyye kütüphanesinin eserlerinden yararlanarak yazmıştır. Celalettin es-Suyûtî ayrıca bu kütüphaneden ödünç kitap verilmesiyle ilgili '*Bezlu'l-Mechûd fî Hizâneti Mahmud*' adlı bir risâle yazmıştır. Bkz., Erünsal, İsmail, *A.g.e.*, XIV/248-249.

¹³⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.67-71.

¹³¹ Yiğit, İsmail, "Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ans.*, V/748.

sığındılar.¹³² Bu âlimlerin katkılarıyla Memlûk Devleti'nin başşehri Kahire, Moğollar tarafından tahrip edilen İslâm dünyasının en önemli kültür merkezi Bağdat'ın yerini almış oldu.¹³³

Bu dönemde doğudan gelen büyük tesirlere rağmen Mısır'daki eski düzen devam etmiş ve Arapça formu içerisinde İslâm kültürü varlığını devam ettirebilmiştir. Memlûk askerleri, Suriye ve Mısırlı idareciler devleti savunurken, İslâm bilginleri de klasik İslâm mirâsını korumuş, yorumlamış ve zenginleştirmişlerdir.¹³⁴

Kahire'de Selahaddin Eyyûbî ve halefleri tarafından yaptırılan medreseler zamanın en ünlü âlimlerini bir araya getiren kurumlar oldu. Memlûk sultanları ve diğer devlet adamları ilme ve âlimlere saygı gösterdiler. Onların inşâ ettirdikleri câmiler, medreseler, hangâhlar, tekkeler, zâviyeler ve hastanelerle Kahire ve Dimeşk İslâm kültür merkezleri haline geldi.¹³⁵

Moğol istilâsından sonraki Memlûkler dönemi, İslâm'ın ilk asırlarındaki dinamizmden sonra, İslâmî ilimler açısından ikinci bir dinamizmin yaşandığı dönem olmuştur.¹³⁶ Kahire ve Dimeşk'te, mülteci hareketleri ve Memlûk yöneticilerinin ilme ve ilim adamlarına karşı olumlu tutumları sayesinde elverişli kültürel ve ilmî bir ortam oluşturulmuştu. Ayrıca Abbâsi hilafetinin Memlûklerin himayesinde Kahire'de yeniden tesis edilmesi de Memlûk başkentini İslâm dünyasının en önemli siyâsî ve dinî merkezi haline getirmişti. Tüm bunların etkisiyle Memlûkler döneminde İslâmî ilimlerin her sahasında hummâlî bir edebî faaliyet kendisini göstermiştir.

Memlûkler döneminde oldukça bol olan edebî neşriyatın ve eğitim kurumlarının temelini daha önce Abbasiler döneminde tesis edilmiş olan Suriye ve

¹³² Memlûkler dönemi âlimlerinden pek çoğunun Bağdat, diğer doğu vilâyetlerinde veya Endülüs şehirlerinde doğup-büyümüş, daha sonra Mısır ve Suriye'ye gelmiş olmaları bu hususu teyit etmektedir. Bkz., Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, VII/244.

¹³³ A.g.e., VII/244. Ayrıca Bkz., Yiğit, İsmail, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *M.Ü.İ.F.D.*, 11-12, 1993-1994, s.27-28.

¹³⁴ Bernard, Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, "memlûkler bölümü", (çev.Hamdi Aktaş), s.237.

¹³⁵ Hitti, Siyâsî s.237.

¹³⁶ Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi, IV/1117; Yiğit, İsmâil, "Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ans.*, V/748.

¹³⁶ Görmez, Mehmet, *Hadis ve Sünnetin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Y., Ankara, 1997, s.76.

Mısır'da geniş ölçüde artmış olan vakıf sistemi teşkil etmekteydi.¹³⁷ Fakat zamanla sayıları gittikçe artan bu vakıfların geniş bir halk kitlesini faal hayattan uzaklaştırdığı, onları bir tarikat mensubu veya derviş sıfatıyla Allah rızası için murakabe hayatına sürüklediği ve aynı zamanda büyük arazilerin hususî müteşebbisler tarafından verimli bir şekilde ekilip dikilmesine mani olmak suretiyle de doğunun iktisâdî düşüklüğünün büyük sebeplerinden birisini teşkil ettiği ileri sürülmüştür.¹³⁸

Memlükler dönemindeki edebî faaliyetin en belirgin özellikleri şunlardır:

- 1- Yazılan eserler sayı bakımından oldukça zengindir.
- 2- Geçmişte yapılan çalışmalar esas alınmıştır. Bu dönem şerh-hâşiye dönemi olarak kabul edilmektedir.
- 3- Hadis çalışmaları yaygınlaşmıştır.
- 4- Tasavvufî hareketler hızlanmıştır.
- 5- Fıkıh alanında içtihad kapısı fiilen kapanmış, mezhep taassubu yaygınlaşmış ve dört mezhebin usulleri dışına çıkılamamıştır.¹³⁹

Memlükler dönemi, İslâmî ilimlerin bütün şubeleri, lügat ilimleri ve tarih sahasında yetiştirdiği âlimleri ve bu âlimler tarafından yazılmış eserlerin çokluğu bakımından son derece zengindir.¹⁴⁰ İslâm tarihinin başka bir döneminde bu kadar âlimin yetişmediğini ve yine bu dönemde yazılanlar ölçüsünde çok ve hacimli eser yazılmadığını söylemek mümkündür. İslâm kültürünün en kıymetli ürünleri arasında yer alan biyografi kitapları ve mufassal ansiklopedik eserlerin pek çoğu bu dönemde yazılmış ve bu dönem bilhassa büyük şârihleri ve ansiklopedistleri ile temayüz etmiştir.¹⁴¹ Geçmiş asırlarda yazılan eserler temel alınarak şerh, hâşiye, derleme,

¹³⁷ Brockelmann, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, (çev. Neşet Çağatay), A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1964, s.222-223.

¹³⁸ Brockelmann, A.g.e., A.y. Gittikçe arazilerini arttıran ve devlet gelirlerinin azalmasına sebep olan vakıflar aynı zamanda büyük yolsuzluklara da sahne olmuştu. Memlükler, bu yolsuzluklara son vermek ve hazinenin gelirlerini arttırmak için, kadıların karşı koymasından hepsi de başarısızlıkla neticelenen muhtelif teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bkz. Yediyıldız Bahattin, "İslâm'da Vakıf" *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul, 1989, XIV/59-60. Osmanlı Devleti de yönetimi ele geçirdikten sonra vakıf gelirleri ile ilgili bir dizi soruşturma başlattı. Gelirleri incelemeye alınan vakıflardan birisi de Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin zâviyesinin vakfıydı. Bkz., Ali Mübârek, *el-Hitatu'l-Cedide*, XIII/110-111.

¹³⁹ Görmez, A.g.e., s.77.

¹⁴⁰ Memlükler Dönemindeki İlmî çalışmalar ve âlimler hakkında bkz.; Yiğit, İsmâil, *İslâm Tarihi*, VII/257-366; Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), IV/1105-1123.

¹⁴¹ Yiğit, İsmâil, "Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ans.*, V/757.

zevâid, etrâf, tahrîc türü kitapların derlendiği bir döneme girilmiştir. Memlûkler dönemindeki edebî neşriyatın bu niteliği hakkında Brockelmann şunları söyler:

*“Memlûkler dönemindeki Suriyeliler ve Mısırlılar, ilâhiyâtta başka sahalarda da bizim için bile, bilhassa tarih alanında bazı kıymetli eserlerin vücuda geldiği çok verimli bir neşriyatla inkişâf gösterdiler, fakat bu neşriyat tamamıyla orijinaliteden mahrumdur.”*¹⁴²

Bu dönemde Müslümanların şerh ve haşiyelerle geçmişte yapılan çalışmalara yoğunlaşmaları, XIII. yüzyılın ortasında Bağdat’ın yağmalanması ile İslâm itikadı hariç sahip oldukları tüm değerleri yitirmiş olan Müslümanların ellerinde kalmış tek değer olan bu “itikadı” her türlü tehlikeden uzak tutarak her ne pahasına olursa olsun korumalarından ileri gelmektedir. Bu yüzden İslâmî düşünce; imparatorluk kurma, sanat çalışmaları mimârî ve edebiyat gibi faaliyetler yardımcı dünyevî araçlar olarak dışarıda bırakılmak suretiyle korunmuş bir alan olarak dikkatlice kordon altına alınmıştır. Önde gelen din adamları tarafından insanların dikkati, dinî çalışmaları artırmaya yoğunlaşmış, tüm yaratıcı entelektüel faaliyetlerden kaçınılmıştır.¹⁴³

Memlûkler döneminde müçtehitlik derecesine ulaşan fâkihler yetişmiş olmasına rağmen, dört mezhebin dışına çıkan akımlar teşvik görecektir yerde sert bir tepki görmüş, taassup ve siyâsî baskıyı yenememiştir. Bu yüzden âlimler şerh, ihtisar ve haşiyeler yazmaya yönelmişlerdir.¹⁴⁴

Sekizinci asırdan başlamak üzere hakimiyeti ele geçirmiş bulunan İslâm milletleri topluluğu, bunu on üçüncü asrın başlarından sonra kaybetmeye başlamışlardı.¹⁴⁵ On üçüncü asırla birlikte başlayan skolastik teolojinin tam bir zafer elde etmesi, rûhî-mânevî hayata Sunnî yapıdaki düşüncenin ve tasavvufun hâkim olması, ilmî düşünce ruhunun bozulup dağılması ve geçmişi asla bir tenkit süzgecinden geçirmeyerek ona körü körüne bir saygı ve itibar göstermenin yaygın oluşu, ilim adamlarında bulunması gerekli bir ‘araştırma ve yeni ilmî mahsuller

¹⁴² Brockelmann, *A.g.e.*, s.220.

¹⁴³ Kadiruddin Ahmed, *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, (çev. Eruğrul Aytekin), İlke Yay., İstanbul, 1992, s.38.

¹⁴⁴ Dört mezhebin dışına çıkarak şerî delillerden hüküm istinbât eden İbn Teymiyye (öl.728/1327) ve İbnu’l Kayyim (öl.751/1350) gibi mutlak müçtehit âlimler fetvâları sebebiyle işkence görmüş ve uzun zaman hücrelerde hapisanelerde kalmışlardır. Bkz., Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuku Tarihi*, İrfan Yay., İstanbul, 1975, s.142, 151-154.

¹⁴⁵ Hitti, *A.g.e.*, IV/1106.

vermeye karşı çıkma' şeklinde bir gelenek yerleşmiştir. Müslüman fikir ve düşünce adamının ayağına pelesenk olmuş bağların gevşemesi bu dönemde mümkün olmamıştır.¹⁴⁶

Memlûk Devleti'nin hâkim olduğu topraklar, döneminin en çalkantılı bölgelerinden birisiydi. Öte yandan Memlûk tarihinin tüm dönemlerinde iç karışıklıklar, istikrârsızlıklar da hüküm sürmüştür. Ancak, tüm bunlara rağmen, Memlûkler tüm kurumlarıyla bir medeniyet olgunluğuna erişmiş hânedân olarak tarihe geçmişlerdir. Yaklaşık iki buçuk asır hüküm süren Memlûkler dönemi, oldukça parlak kültürel ve ilmî bir harekete sahne olmuş, İslâmî ilimler ve İslâm kültür tarihi için emsalsiz bir miras bırakmışlardır. Ancak Memlûkler devrinin sonlarına yaklaştıkça ortaya çıkan askerî bir oligarşi, hâkim sınıf arasında görülen sınıflaşmalar, paranın değer kaybetmesi, yüksek vergiler, can ve mal emniyetinin ortadan kalkmış olması, zaman zaman ortaya çıkan sârî hastalıklar, kıtlık ve sık sık görülen isyân hareketleri, iç savaşlar yüzünden Mısır ve ona bağlı bir ülke olarak Suriye'den oluşan Memlûkler ülkesi virâne haline gelmişti.¹⁴⁷ İşte tüm bu sosyal-siyâşî şartlar içerisinde Mısır'da yüksek seviyede herhangi bir entelektüel faaliyetin gerçekleşmesi mümkün olmamıştır.

1516 yılının sonları ve 1517 yılının başlarında Memlûk Devleti'nin Osmanlılar tarafından yıkılmasından sonra Mısır'ın asırlardır devam eden büyük bir imparatorluğun merkezi olması durumu sona erdi. Yerli Mısır halkı, Osmanlıyı kurtarıcı olarak görmüş bu yüzden pek bir mukavemet göstermemiştir. Ancak Mısırlıların kendilerine yabancı olan kültürü benimsemesi kolay olmamıştır. Michael Winter bu durumu şöyle izah eder:

“Memlûk yönetiminin değişimi nispeten pürüzsüz olmalıydı. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu gibi Mısır da Sunnî bir ülkeydi ve yurt dışında doğmuş olan Türkçe konuşan kişilere alıştı. Ancak, Mısırlılar ve yeni yöneticiler arasındaki geleneklerin, zihniyetin ve mizaç/tabiâtın farklılığı gözden kaçmayacak derecede/görünüşe göre farklıydı. Mısır her zaman güçlü ve farklı bir kişiliğe sahip olmuştur. Bu yüzden fetheden ülkenin kültürünü kolaylıkla benimseyemezdi. Mısırlılar her zaman güçlü bir kimliğe, halk ve halk dışı kimseler arasında boşlukların derinleştiği bir vatan sevgisine sahip olmuştur. Memlûklerin de yabancı

¹⁴⁶ Hitti, A.g.e., IV/1204.

¹⁴⁷ Hitti, A.g.e., IV/1105-1106.

oldukları bir gerçektir. Ancak, onların rejimi tam olarak/esaslı bir şekilde benimsenmiştir ve onlar, eyaleti İstanbul'dan yöneten Osmanlıların aksine tayin edilmiş bir yönetim sınıfıydılar. Örnek olarak, Memlûklerin ana dili Türkçe olmasına rağmen, onların yönetimi altındaki yönetim dili Arapça idi. Yeni yönetim altında tüm valiler, hükümetin baş memurları, kadılar ve askerler Türkçeyi konuştular. O dönemde Türkçe aynı zamanda yönetim diliydi. Bu yüzden Mısır'daki bu yabancı unsur öncekinden daha büyüktü.”¹⁴⁸

Hitti, Osmanlı rejimi altında oluşan siyasî şartlar ve bu şartların bir sonucu olarak ortaya çıkan sosyal ve ekonomik durum muvâcehesinde, Arap ülkelerinde yüksek seviyede herhangi bir fikrî, ilmî hareket, çalışma ve ürün beklenemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁴⁹ Nitekim, Memlûk devletinin siyâsî bakımdan çöküş dönemine girmesiyle (Sultan Kayıtbay dönemi ve sonrası) birlikte, kuruluşundan beri devam etmekte olan ilmî hareketliliğin de artık çöküş içerisinde olması ve bu dönemde Mısır'da büyük âlimlerin yetişmemesi de bunu göstermektedir.¹⁵⁰ Bu dönemin büyük âlimleri arasında, Tarih sahasında İbn İyâs (öl.930/1524),¹⁵¹ fıkıh sahasında, Zekerîyya el-Ensârî (öl.925/1514), en-Nevevî'nin (öl.676/1278) şârihi, Muhammed er-Remlî (öl.1004/1595-96)¹⁵², hadis alanında, Suyûtî (öl.911/1505) ve Kastallânî (öl.923/1517) tasavvufta ise Abdülvehhâb eş-Şa'rânî gibi âlimler yer almaktadır.¹⁵³

Hicrî onuncu asır, özellikle hayatlarının büyük çoğunluğunu IX. yüzyılın ikinci yarısında geçiren ancak X. yüzyılın başlarında vefat eden Sahâvî (öl.902/1497), Suyûtî ve Kastallânî gibi muhaddislerin ölümünden sonra hadis ilimleri açısından duraklama döneminin yaşandığı bir asırdır. Bu muhaddislerin ölümünden sonra özellikle Hadis ilminde temâyüz eden bir muhaddis hemen hemen yok gibidir. Sahâvî ve Suyûtî dönemlerinde Hadis eğitime karşı iştîyâkın azaldığı görülmektedir. Nitekim Sahâvî, öğrencilerini bilgisiz ve ihmalkâr gördüğü

¹⁴⁸ Winter, Michael, “Attitudes Toward The Ottomans In Egyptian Historiography During Ottoman Rule”, *The Medieval Mediterranean*, Brill, Leiden, 2001, s.195.

¹⁴⁹ Hitti, *A.g.e.*, IV/1203.

¹⁵⁰ Kramers, J. H., “Mısır” mad., ‘Osmanlılar Devri’, *İslâm Ans.*, IX/249.

¹⁵¹ Osmanlı Dönemindeki Mısır’ın Arapça Tarih kaynakları hakkında bkz., P.M. Holt, *Studies in The History of The Near East*, s. 151-160.

¹⁵² Bkz., A. Zysow, “er-Remlî” mad., *Encyclopedia of İslam II*, Leiden, 1995, VIII/424-425.

¹⁵³ Krames, “Mısır” mad., *İslâm Ans.*, IX/249; Arberry, Arthur John, *The Legacy of Egypt*, (haz. S.R.K.Glanville), “The Contriution to İslâm” böl., Oxford Clarendon Press, 1953, s.354-356; De Lacy, O’Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın), Pınar Yay., İstanbul, 2003, s.187-188; Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er), İmaj Yay., Ankara, 1993, s.159.

için, hadis imlâ derslerinden vazgeçmiş,¹⁵⁴ Suyûtî de hadis aldığı şeyhlerin yaşlı kişiler, âvâm ve kadınlar olmasından yakınmıştır.¹⁵⁵

Hadis eğitimi almak isteyen bir kimse için sadece oldukça meşhur olan hadis derlemelerinin okutulmasından oluşan derslere katılması yeterli değildi. Aynı zamanda bazı çalışmalarda toplanmış olan binlerce hadisi ve her hadis için verilmiş hükümleri öğrenmesi gerekirdi. Bu yüzden bir öğrenci için geniş bir hadis bilgisi elde etmek kolay olmamıştır. Şa'rânî'nin medresedeki öğrenciliği esnasında hadis ilmine dair okuduğu eserlerin, oldukça kabarık bir listesi de bunu göstermektedir. Şa'rânî, temel hadis literatürünün yanı sıra geçmiş dönemlerden intikâl eden ve her biri onlarca cild büyüklüğünde olan şerhlerin pek çoğunu birden fazla mütalaa ettiğini söyler.¹⁵⁶

Bu dönemde gerçek bir hadis âlimi için, hadis toplamak amacıyla yolculuk yapmanın hâlâ zaruri olduğu düşünülmekteydi. Sahâvî (öl.902/1497), *ed-Devu'l-Lâmi'* adlı eserinde hadis âlimlerinden topladığı (Şuyûhu'r-rivâye) hadisler için aldığı icâzeti, diğer konularda eğitim gördüğü hocalardan ayrı olarak gruplandırmıştır. Sahâvî, bu hocaları arasında *rivâyet* ve *dirâyet* ayrımı yapmıştır. Bununla birlikte hadis yolculukları oldukça nadir ve sınırlı bir boyuttaydı. Sahâvî gibi Mısır, Hicaz, Yemen, Filistin, ve Suriye'deki hadis şeyhlerinden hadis almak amacıyla yolculuk yapan muhaddis oldukça azdır. Çoğunlukla, yolculuklar Suyûtî'ninki gibi, bazı Mısır şehirlerini, ve hac yolculuğuna gidilen Hicaz yolculuğunu kapsamıştır. Bu yolculuk esnasında Mısırlı âlimler, hicaz şeyhlerinden

¹⁵⁴ Sahâvî, Şemseddin, *ed-Devu'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi*, Mektebetu'l-Hayât, Beyrut, T.y., VIII/14.

¹⁵⁵ Bu dönemde kadın muhaddislerin sayısı oldukça fazladır. Suyûtî'nin şeyhlerinin listesi ve Sahâvî'nin *ed-Devu'l-Lâmi'* adlı eserinin XII. cildinde yer alan kadın hadis Şeyhleri de bunu göstermektedir. Sahâvî'nin bu eserinin yedinci cildi hadis nakleden meşhur kadınların biyografilerine tahsis edilmiştir. İslâmî ilimlerin diğer branşlarında pek yer almayan kadınların hadis ilminde oldukça başarılı oldukları görülmektedir. Kadınların hadis naklini üstlenmelerinin en önemli sebeplerinden birisi, Hz. Peygamber'in hanımlarının, onun sözlerinin ve fiillerinin aktarılmasında önemli bir rol oynamalarıdır. Diğer bir sebep ise diğer ilim dallarında iyi bir eğitimin gerekli olmasıydı. Bu ise kadınların yoksun kaldığı bir durumdu. Bu dönemde Hadis ilminde kadın hadisçiler hadis tenkidinde değil, fazla bir ilmî altyapıyı gerektirmeyecek olan hadis rivâyetinde önemli bir yere sahip olmuşlardı. Yani dirâyetinde değil, rivâyetinde başarı elde etmişlerdi. Bkz., Sartain, Elizabeth M., *Jalâl al-dîn al-Suyûtî, -Biography and Background-*, I/125-127.

¹⁵⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s. 68-69.

hadis almışlardır. Suyûtî, şeyhleri arasında, Halepli şeyhlerden aldığı icâzetleri sıralamıştır.¹⁵⁷

Bu dönemin diğer bir özelliği ise Suyutî (öl.911/1505)'de şekillenen tüm hadisleri bir araya getirme çalışmalarıdır.¹⁵⁸ Nitekim Suyutî, *Cemu'l-Cevâmi* (*Câmiu'l-Kebîr*) adlı eserini muttali olduğu Hz.Peygamberin tüm hadislerini bir araya getirmek üzere telif etmeye karar vermiş ancak bu işe ömrünün yetmeyeceğini anlayarak bu çalışmasını yarım bırakmıştır. *el-Câmiu'l-Kebîr* iki temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm'de, Hz. Peygamber'in kavî sünneti, hadisin ilk iki kelimesi esas alınarak alfabetik bir sıraya göre; ikinci bölümde ise Hz. Peygamberi fiilî sünneti sahabe isimlerine göre tertip edilmiştir.¹⁵⁹ *el-Câmiu'l-Kebîr*'de bir araya getirebildiği hadisleri ihtisar ederek, *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserini telif etmiştir. Yine aynı eserden *Ziyâdetu'l-Câmi* adlı ikinci bir ihtisar eser yazmıştır. Suyutî eserde yer alan hadislerin sıhhatini ise nispet ettiği hadis kaynaklarına göre belirlemiştir. Şa'rânî de onun bu sınıflandırmasına uyarak *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr* adlı eserinde, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-Sağîr* ve *Zevâidu Câmi's-Sağîr* adlı eserlerinden seçtiği ve bunlara ek olarak Sahâvî'nin *el-Mekâsidu'l-Hasene* adlı eserinde yer alan ve tarafından tahrir edeni bilinmeyen hadisleri, kimlerin tahrir ettiğini ortaya koymak amacıyla telif etmiştir.¹⁶⁰

Suyûtî, *Câmiu'l-Kebîr*'in mukaddimesinde eserinde yer verdiği hadislerin sıhhatini nispet ettiği eserlere göre belirlemiştir. Hadis literatürünü, rivâyetleri sahih olanlar; rivâyetleri, sahih, hasen ve zayıf olanlar ve rivâyetleri zayıf olan eserler olmak üzere üçe ayırarak bir hadisi bu kitaplara nispet ettikten sonra hadisin zayıf olduğunu ayrıca belirtmeye gerek kalmayacağını söyler.¹⁶¹ Şa'rânî de Suyûtî'nin bu tasnifine uymuş¹⁶² ve eserlerinde sık sık müçtehit imamların ya da geçmişteki

¹⁵⁷ Bkz., *A.g.e.*, I/124; krş. Suyûtî, *Kitâbu't-Tahaddus bi-Nimetillâh*, (thk.Elizabeth M.Sertain), Cambridge University Press, 1975, s.138.

¹⁵⁸ Suyûtî bu eserinde bütün hadisleri bir araya getirmeyi amaçladığını belirtmekte ise de, Münâvî (öl.1031/1622), bu sözün, *onun müttali olduğu tüm hadisler* anlamında kabul edilmesi gerektiğini yoksa bütün hadisleri toplamın mümkün olamayacağını açıklamaktadır. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Fünûn*, Milli Eğitimi Basımevi, İstanbul, 1971, I/560-561; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1997, s.125.

¹⁵⁹ Kâtip Çelebi, *A.g.e.*, I/560-561.

¹⁶⁰ Şa'rânî, *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr* (Abdurrahman Hasan Mahmud), Mektebetu Âlemi'l-Fikr, Kahire, 1994, s.5

¹⁶¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.5-6.

¹⁶² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.5.

âlimlerin hadisle amel etmesini de yeterli şart olarak görmüştür.¹⁶³ Bu durum hadislerin metin tenkidi bir yana, sened tenkidinin de büyük ölçüde geçerliliğini yitirdiğini göstermektedir.

Suyûtî, İslâmî İlimlerin pek çok alanında özellikle hadis ilminde ve hadis ilminin pek çok alt dalında eser vermiş bir yazardır. Otobiyografisi *Kitâbu't-Tahaddus bi-Nîmetillâh*'ta 433 tane eserinin ismini vermiştir.¹⁶⁴ Bu dönemin âlimlerinin biyografilerine göz attığımızda hemen hemen hepsinin birden çok alanla meşgul olduğu görülecektir. VII/XIII. yüzyıldan XI/XVII. yüzyıla kadar ansiklopedist yazarlar daha çok ön plana çıkmışlardır. İlim adamları özel branşların sınırlarını aşarak kendilerini aynı anda değişik bilim alanlarına adanmışlardır. Bu dönemin hadis âlimleri de bütün mesâîlerini geçmiş dönemlerde yapılan eserlere çevirmişler, bu eserlere zevâid, şerh ve hâşiyeler yazmışlardır. Tüm bunlar çöküşün şaşmaz belirtileri olmuştur. Çünkü bol ve yaygın literal üretim, sadece çok az yeni yaratıcı çalışma ile övünebilmiştir.¹⁶⁵

Ignaz Goldziher, çöküş döneminde ortaya çıkan hemen hemen her yazarın yaşamında ve çalışmalarında, uzmanlık sınırlarını aşan bu çok yönlülüğün, eski Arap edebiyat ruhunun devamı olduğunu, bu edebiyatın temsilcilerinin uzman olmaktan çok çeşitli ve birbirlerinden uzak bilim alanlarında sivrilme gibi bir amaç güttüklerini ve esas amaçlarının her çeşit bilgiyi bilinçli bir şekilde eserlerine geçirmek olduğunu söyler. Ancak, bu kişilerin eserleri layıkıyla incelendiğinde ve eleştirel bir şekilde ele alındığında kıymetli araştırma hazineleri olabileceğini ve bu tanıma en çok uyan kişinin Celâleddin es-Suyûtî olduğunu belirtir. Çalışmalarının büyük bir bölümü, orijinal olmaktan çok derleme olmasına rağmen, kendisinden önce ortaya konmuş eserlerin bir çoğunu kapsamış olduğu hesaba katıldığında, bize kadar ulaşmamış daha eski yapıtların yerine geçtikleri için onun eserlerinin araştırma ve incelemeye son derece değer olduğunu ifade eder.¹⁶⁶

Onuncu asırda diğer şehirlerde olduğu gibi Kahire'de de Buhârî'nin (öl.256/869) *Sahîh*'i üzerine yapılan çalışmalar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hicrî onuncu asırda Buhârî üzerine yapılan çalışmalar bakımından en çok eser

¹⁶³ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/236.

¹⁶⁴ Suyûtî, *Kitâbu't-Tahaddus bi-Nîmetillâh*, s.105-136.

¹⁶⁵ Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, s.156.

¹⁶⁶ Goldziher, *A.g.e.*, 170.

Mısır'da verilmiştir. Bu asır, İbn Hacer ve Aynî gibi muhaddislerin yetiştiği dokuzuncu asırdan sonra eser çokluğu bakımından ikinci sırada yer almaktadır. Ancak, yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu ise dokuzuncu asırda yazılan eserlerden istifade edilerek vücûda getirilmiştir.

Muhammed b. Ali b. Halef el-Ahmedî el-Mısırî (öl.910/1504), *el-Bâriu'l-Fâsih fî Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*; Suyûtî (öl.911/1505)'nin *et-Tevşîh ale'l-Câmi's-Sahîh*; Muhammed b. Kâsım el-Gazzî (öl.918/1512)'nin *Şerhu Muhtasari'z-Zebîdî*; Zekeriyya el-Ensârî (öl.925/1520)'nin, *Tuhfetu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*; Nureddin Ebu'l-Hasan el-Menûfî (öl.939/1532)'nin, *Meûnetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*; Şemseddin Ebu'l-Fadl ed-Dülecî el-Usmânî (öl.947/1540)'nin *Şerhu'l-Câmi's-Sahîh li'l-Buhârî*; Zeynuddin Ebu'l-Feth el-Hamevî (öl.963/1556)'nin *Feydu'l-Bârî fî Şerhi'l-Buhârî*; Şemseddin Muhammed b. Abdullah el-Fâridî (öl.981/1573)'nin *Ta'lika ale'l-Câmi's-Sahîh li'l-Buhârî* adlı eseri,¹⁶⁷ Kâhire'de yetişmiş âlimlerin Buhârî üzerine yaptığı çalışmalar arasındadır.

Onuncu asrın en önemli hâdis âlimlerinden aynı zamanda Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin hadis ilmindeki hocalarından birisi olan Kastallânî'nin (öl.923/1517)¹⁶⁸ *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri Sahih-i Buhârî'ye yazılan şerhler içerisinde en ihâtalı ve en önemlilerinden birisidir. Kastallânî, bu eserinde İbn Hacer (öl.852/1449) ve Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî'nin (öl.786/1384) şerhlerini¹⁶⁹ de özetlemiştir. Kastallânî bu şerhinde, hadis ibarelerinin müşküllerini tavih, mühmelini takyîd eder ve irâbını gösterir. İsim, künye ve nisbelerin okunuşunu tespit eder. Ahkâmı beyân eder. Şerhe bir mukaddime ile başlayan müellif, burada hadisin ve muhaddislerin değerini, bu ilmin tedvîn ve tasnifini anlatır, hadis ıstılahlarını izah eder, Buhârî'nin usûl ve metodunu gösterir, sonra bu eser üzerinde söylenenlerin münâkaşasını yapar, müellifin biyografisini verir, sonra şerhe girişir. *el-İsâd fî Muhtasari'l-İrşâd* kendi şerhine yaptığı bir ihtisar çalışması ise de tamamlanamamıştır.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Bkz. Sandıkçı, Kemal, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, D.İ.B.Y., Ankara, 1991, s. 58-68.

¹⁶⁸ İbn İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhayy, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (thk. Abdulkadir Arnavut), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993, X/169-171.

¹⁶⁹ Kirmânî'nin bu şerhinin adı, *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi Meşâriki'l-Envârî'n-Nebevî* dir.

¹⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zûnûn*, I/ 552-553.

Hadis şerhleri, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için oldukça fazla malzeme ihtivâ etmesine rağmen, şârihler yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Hadisler dil ve gramer açısından tahlil edilmiş, hadislerde bulunan müşkil manalar tavzîh edilmiş, hadislerden çıkarılan fikhî hükümler istinbât edilmiş, anlayıcı ve savunmacı olmak, sorgulayıcı ve eleştirici olmamak esas alınmıştır. Bu yüzden şerhlerimiz hadislerin anlamı üzerinde durmuş ancak anlamın anlamı üzerinde durmamışlardır.¹⁷¹ Rey'e takınılan olumsuz tavır, selef ve mütekaddimin âlimlerine sıkı bağlılık, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması yolunda büyük bir engel teşkil etmiştir. Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'sında, Rey'in zemmi ve dört mezhep imamının rey'in zemmi hakkındaki görüşlerine yer verdiği bölümler, hâlâ rey'e karşı olumsuz bir tavrın olduğunu göstermektedir.¹⁷²

Onuncu asır âlimlerinden Şa'rânî'nin hocası Zekeriyâ el-Ensârî (öl.926) hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. *Tuhfetu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde Buhârî'nin Sahîh'ini; *Şerhû Sahîhi Muslim* adlı eserinde ise Müslim'in Sahîh'ini şerhetmiştir.¹⁷³ Hadis Usûlüne dâir Irâkî'nin (öl.806) *Elfiye*'sini şerhi olan *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Elfiyeti'l-Irâkî* adlı bir eser yazmıştır. *el-Îlâm bi-Ahâdîsi'l-Ahkâm*'ı ise İbn Hacer'in (öl. *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm* adlı eserinin muhtasarıdır. Ancak Zekeriyâ el-Ensârî daha çok fıkıh alanında temâyüz etmiş ve döneminin baş kadısı olarak görev yapmıştır.¹⁷⁴

Şa'rânî de döneminin geleneğine uyarak hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, nahiv ve tıp gibi pek çok alanda eğitim görmüş ve bu alanlarda pek çok eser telif etmiştir. Ancak Şa'rânî, daha çok tasavvuf alanında döneminin temâyüz etmiştir.

Hadis ilmine dair, *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdîsi Beşîri'n-Nezir*, *Muhtasaru Suneni'l-Beyhâkî*, *Muhtasaru et-Tergîb ve't-Terhîb*'te ihtisâr geleneğini devam ettirmiştir. Hem fıkıh hem hadis ilmine dair *el-Mîzânu'l-Kübrâ* ve *Keşfu'l-Gumme an Cemîi'l-Ummeh* adlı eserlerini telif etmiştir. Şa'rânî bu eserlerinde şerh geleneğinden ziyâde, fikhî ihtilâfları tasavvufî bakış açısıyla çözüme kavuşturmayı, birbirine ihtilâf arzeden hadisleri uzlaştırmayı denediği için bu eserleri oldukça

¹⁷¹ Görmez, Mehmet, *A.g.e.*, s.78-79.

¹⁷² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Miz*, s.199-220.

¹⁷³ Sandıkçı, Kemal, *A.g.e.*, s.63.

¹⁷⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (thk. Halil Mansur), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s.452-455; *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Mektebetu'l-Kâhire, Kahire, 1990, s.36-45; İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/186-188; Gazzî, Necmeddin, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*, (thk. Cebrâil Süleyman Cebbûr), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1979, I/196-207.

önemli bir teşebbüstür. Şa'rânî, hadisleri ve selefin kavillerini mîzânla yorumlayarak sosyal bir amacı, toplumdaki mezhep ihtilâflarını çözümlemeyi amaçlamıştır. Bu yüzden A.E.Shmidt, onun fıkıh ve hadis ilmine olan katkısının tasavvufтан daha fazla olduğunu savunur.¹⁷⁵

Şa'rânî, pek çok ahlâk eserinde ise hadisleri ve selefin kavillerini toplumsal ve mânevî bir amaca yönelik olarak kullanır.¹⁷⁶ Kendi döneminde dinî vecîbelerini yerine getirmeyen, İslâm ahlâkından uzaklaşan kişilere hadisleri ve selefin kavillerini örnek göstererek onlara dinî ve ahlâkî yükümlülüklerini hatırlatmayı amaçlar.

Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyânî'l-Uhûdi'l-Muhammeddiyye adlı eserinde Şa'rânî, eserini “memûrât” (emirler) ve “menhiyât” (nehiyeler) olmak üzere iki bölüme ayırmış ve bu bölümlerde yer alan her konu başlığını “ahidler” adını verdiği bölümlerden oluşturmuştur. Şa'rânî, eserini her konu başlığında kendi döneminden örnekler vermek sûretiyle vücûda getirmiş ve eserini, İslâm'ın emir ve yasaklarından uzaklaşan insanlara dinî vecîbelerini bir hatırlatma olarak takdim etmiştir.¹⁷⁷ Eserde yer alan hadisler, klasik hadis literatüründe yer alan pek çok hadis eserinden yapılan seçkilerden ibarettir. Eserin en önemli yönü İslâm'ın ilim ve kültür merkezi haline gelen Memlûkler'in yıkıldığı bir dönemde başkent Kâhire'nin dinî atmosferini yansıtmasıdır.

Ulemâ ya da din âlimleri ve hukukçular/fıkıhçılar, dinin savunucuları, yorumcuları ve hocaları olarak rol oynayan, kadı olarak görev yapan toplumdaki tüm tabakaları etkileyen, toplumun önemli bir unsurunu teşkil etmiştir.¹⁷⁸ Kırsal bölgelerde ise daha güçlü bir cazibeliye sahip olan Sûfiler dinî hayatın diğer önemli bir unsurunu teşkil etmiştir. Şehirlerde Sûfiler ulemâ ile rekâbet ederken nüfûz bakımından kırsal bölgelerde onlara üstünlük sağlamışlardır.¹⁷⁹ Tasavvuf, Osmanlı dönemi boyunca Osmanlının da desteğiyle Mısır'daki hâkimiyetini devam ettirmiştir. Bu dönemde tarikatlar çoğalmış ve faaliyetleri de artmıştır. Çok sayıda mevlider

¹⁷⁵ Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, s.241.

¹⁷⁶ Bkz., Şa'rânî, *Tenbihu'l-Muğterrîn fî'l-Karnî'l-Âşir alâ mâ Halefehu fîhi Selefehumu't-Tâhir*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1310, s.2; Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, (thk. Abdulhalim Mahmud), I-III, es-Sakâfetu'l-İslâmiyyetu'l-Asîle, Matbabaatu Hassân, Kahire, T.y., I/82.

¹⁷⁷ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyânî Uhûdi'l-Muhammeddiyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1321, s.1-2.

¹⁷⁸ Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule*, s.4-5.

¹⁷⁹ Winter, A.g.e., s.5.

düzenlenmiş, tekke ve zâviye gibi sûfî kurumlarının sayısı artmıştır. Pek çok ulemâ sûfî tarikatlara bağlanmış ve tasavvufa ilgi göstermişlerdir.¹⁸⁰ Bu durum “*el-Câmiu beyne’l-fıkıh ve tasavvuf*” ya da “*el-Câmiu bene’ş-Şerîa ve’l-Hakîka*” olgusunu ortaya çıkarmıştır. Şa'rânî pek çok hocasını bu sıfatlarla vasıflandırmıştır.¹⁸¹

Kendisi de bir tasavvuf mensubu olmakla birlikte Şa'rânî, pek çok eserinde tasavvufun bozulmaya yüz tuttuğundan, liyâkatsiz ve ilim sahibi olmayan kimselerin tarikat liderleri olmalarından, tasavvuf ehl-i zatların pek çoğunun yöneticilerin kapılarına dayanmalarından ve en önemlisi İslâm ve tasavvuf ahlâkının niteliklerinden uzaklaşmalarından bahisle, bu dönemdeki tasavvufun durumunu gözler önüne sermiştir. Nitekim Mısırlı araştırmacı Tefîk Tavîl de tasavvufun gerilemesini onaltıncı yüzyılın başlangıcındaki ekonomik ve siyasal kargaşa esnasında başladığını belirlemiştir.¹⁸²

C- el-Ezher Medresesi’nde İlim ve Kültür Hayatı:

Mısır’ın Fâtımiler tarafından işgâlinde bir yıl sonra 361/972 yılında, inşâ ettirilmiş olan el-Ezher câmi’i’nin, kuruluşundan üç yıl sonra bir eğitim ve öğretim mekânı olarak değerlendirilmesi yoluna gidilmiştir.¹⁸³ Meşhur Şîî fıkıhçılardan Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed en-Numân el-Kayrevânî, ölümüne kadar sürdüreceği kâdilkudâtlık görevini yapmak üzere el-Ezher’e yerleşti ve burada babası Muhammed Nu’mân’ın *el-İhtisâr* adlı fıkıh kitabını okutmaya başladı. Fâtımiler döneminde yapılan çalışmaların bir kısmında edebiyat ve dil sahasına ağırlık verilmekle birlikte Ezher’deki ilmî faaliyetin başta gelen özelliği Şiîliğin ön planda tutulmasıydı. Halife Hakim bi-Emrillâh’ın teşebbüsüyle hicrî 395’te Dâru’l-Hikme kurulduktan sonra mezhepçiliği esas alan faaliyetlerin zayıfladığı görülür, bu durum fıkıh dışındaki konuların da araştırılmasına zemin hazırlamıştı. Böylece edebiyat ve dil alanındaki çalışmalara ilâve olarak felsefe, tıp ve matematik gibi bazı

¹⁸⁰ Winter, “Ottoman Egypt”, *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, 1998, s.25.

¹⁸¹ Bkz. “Hocaları” başlığı.

¹⁸² Arberry, Arthur John, *Tasavvuf –Müslüman Mistiklere Toplu Bir Bakış-*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek yay., İstanbul, 2004, s.118; Tavil, Tefîk, *et-Tasavvuf fî Mısır Ebbâne’l-Asri’l-Usmânî*, s.47.

¹⁸³ Vollers, Karl, “el-Ezher” mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., III/433.

aklî ilimler de zamanla gerek âlimlerin gerekse öğrencilerin ilgisini çekmeye başladı.¹⁸⁴

Fatimî hanedânının ortadan kaldırılması üzerine Eyyûbîler'in Mısır'da hakimiyet kurulmasıyla yeni bir cereyan baş göstermiştir. Sunnî olan Eyyûbîler Şiiliğin bütün izlerini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Selahaddin Eyyûbi, el-Ezher'de aynı şehirde iki ayrı Cuma hutbesinin okunamayacağı yolundaki fetvaya dayanarak Ezher'de Cuma namazı kılınmasını yasakladı ve burayı Sunnî bir eğitim merkezi haline getirdi.¹⁸⁵

Yarım asır sonra Memlûkler döneminde hükümdarlar ve devlet adamları Ezher'e alaka göstermeye başladılar. Memlûk Sultanı I. Baybars'ın emriyle el-Ezher hutbe imtiyazını da tekrar elde etmiştir.¹⁸⁶ Ezher'in ikbâl devri bu dönemden sonra başlamıştır. el-Ezher Değişik İslâm ülkelerden Kahire'ye akın eden âlimler tüccarlar, zanaatkârların ikâmet yeri olmuştur. Moğolların Mağrib'teki ve Hristiyanların İspanya'daki baskılarından kaçarak en huzurlu ve en güvenli yer olarak gördükleri Mısır'a göç eden âlimler, hocalık yapmak üzere çeşitli medrese ve câmilere dağıtılmışlardı. İbn Haldûn (öl.808/1405), Makrizî (öl.845/1441), Sahâvî (öl.902/1497), Celâlettin es-Suyûtî (öl.911/1505) gibi alimler faaliyetlerini el-Ezher'de yoğunlaştırmışlardı.¹⁸⁷ Memlûk sultanlarının ve emirlerinin gösterdikleri ihtirâmın bir sonucu olarak vakıflardan ve hayır işlerinden gelen kaynakların çoğalması, bu müesseseyi faaliyeti yüzyıllarca sürecek dünyanın en büyük İslâmî ilimler merkezi durumuna getirmiştir.

Ezher'de ağırlıklı olarak kelâm, fıkıh ve hadis ve Kurân ilimleri gibi nakle dayanan ilimler okutulmaktaydı. Aklî ilimler alanında ise lisân, arûz, belâğât, mantık ve hey'et gibi ilimler de okutulmuştu. İslâm ülkelerinden ortaçağdan beri ehemmiyetini kaybetmiş olan edebiyat, tarih, coğrafya, tabiî ilimler ve riyâziyat gibi ilim dallarında ise artık hiçbir ilmî değeri kalmamış olan eski metinler okutulmuştu.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Aşûr, Said Abdülfettah, "el-Ezher" mad., *T.D.V.İ.A.*, XII/59.

¹⁸⁵ Vollers, "el-Ezher" mad., *İslâm Ans.*, III/28.

¹⁸⁶ A.y.

¹⁸⁷ Aşûr, Said Abdülfettah, A.g.m., *T.D.V.İ.A.*, XII/60.

¹⁸⁸ Vollers, A.g.m., *İslâm Ans.*, III/436; Tavi, Tevfik, *A.g.e.*, 24-25. Vollers, derslere tahsis edilen saatlerden de aklî ilimlere gerekli ehemmiyetin verilmediğini öne sürer. Buna göre zekânın uyanık bulunduğu sabah saatleri naklî ilimlere, öğleden sonraki saatler ise aklî ilimlere tahsis edilmişti. Bkz., Vollers, A.g.m., A.y.

Mısır'ın Osmanlı devletine ilhâk edilmiş olması, İslâm âlemindeki fikrî üstünlüğüne halel getirmemiş; Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a götürdüğü bir kısım hocalarının üç yıl sonra geri dönmeleriyle el-Ezher dinî ve ilmî bakımından yine öncü rolünü sürdürmeye başlamış ve Osmanlı hakimiyeti boyunca da bu durumunu korumuştur.¹⁸⁹ Kahire'deki diğer medreseler yavaş yavaş önemini kaybederken el-Ezher, eski konumundan uzaklaşmış olmasına rağmen on altıncı asırda Mısır'daki en büyük ve en prestijli eğitim kurumuydu.¹⁹⁰

Şa'rânî de kendi döneminde el-Ezher'in en üstün eğitim kurumu olduğunu belirtmiş, kendi medresesi Ebu'l-Abbâs el-Gamrî medresesini ise ikinci büyük eğitim kurumu olarak görmüştür.¹⁹¹ Şa'rânî, el-Ezher'in iç yapısı hakkında diğer kaynaklarda verilenlerden daha fazla bilgi vermez. el-Ezher'de görev yapmış olan müderris, müftü, vâiz ve pek çok ulemânın isimlerini verir. Şeyh Yahyâ el-Mesîrî'yi el-Ezher'in baş müderrisi olarak zikreder.¹⁹²

Şa'rânî, el-Ezher'de eğitim gördüğünden ve ders verdiğinden bahsetmemiştir. Ancak buna rağmen, Huseynî Hâşim ve Ahmed Ömer Hâşim *el-Muhaddisûne fî Mısır ve'l-Ezher* adlı eserde Şa'rânî'yi el-Ezher âlimleri arasında zikretmişlerdir.¹⁹³ Abdulhafız Ferğlî ise *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir* adlı eserinde Şa'rânî'nin el-Ezher'de eğitim gördüğünü söylemiştir.¹⁹⁴

el-Ezher, Kahire'deki en saygın ibâdet mahalliydi. Yöneticiler, resmî görevliler, zengin tüccarlar ve diğer seçkin insanlar cuma günleri el-Ezher'de namaz kılmışlardır. Sûfîler dikkat çekmek, zengin ve etkili kimseleri kazanmak için sık sık zikir toplantılarını burada tertip etmişlerdi. Bu dönemde, Ezherli öğrenciler ve sûfîler arasında bir gerilimin olduğu görülmektedir. Ezherli öğrenciler, Nureddin eş-Şûnî'nin (öl.944/1537) düzenlemiş olduğu mahyâ zikirlerinde pek çok mum yakılmasını Zerdüşť geleneği olarak gördükleri için, bu zikirlerle karşı çıkmışlardır.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Aşûr, Said Abdülfettah, A.g.m., A.y.

¹⁹⁰ Winter, *Society and Religion*, s.227-228.

¹⁹¹ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, I/145.

¹⁹² Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.133.

¹⁹³ Huseyin Hâşim, Ahmed Ömer Hâşim, *el-Muhaddisûne fî Mısır ve'l-Ezher*, el-Mu'temeru'l-Âşir li-Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmî bi'l-Ezher, Kahire, 1985, s.340.

¹⁹⁴ Ferğlî, Abdulhafız, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir*, Kahire, 1985, s.34; Vollers, Şa'rânî'ye el-Ezher'de yer verilmemesini din ricâlî ile tasavvuf ehli arasındaki ihtilâflardan kaynaklandığını iddia eder. Bkz. Vollers, "el-Ezher" mad., *İslâm Ans.*, III/437.

¹⁹⁵ F.De.Jong, "Mahyâ"mad., *Encyclopedia of İslâm II*, Leiden, 1995, s.87; Winter, *A.g.e.*, s.228.

Şa'rânî, bir zamanlar Ezherlilerin sûfilere paşaya şikayet ettiklerinde sûfilere kırbaçlandığını ve böylece tasavvufun küçük düşürüldüğünü anlatır. Bu yüzden Şa'rânî, sûfilere zikirlerini el-Ezher gibi büyük Câmilerde değil, kendi zaviyelerinde yapmaları gerektiğini söyleyerek sûfilere uyarmıştır:

*“Ey Kardeşim! Halkın görebileceği bir yerde Allah ve Resûlünü anmak, salât ve selâm getirmek için bir toplantı veya meclis düzenleme, böyle bir şeye teşebbüs etme...”*¹⁹⁶

*“Ey Kardeşim! Özellikle el-Ezher Câmii gibi büyük yerlerde öncülük ederek zikir yaptırmaktan kaçınmalısın. Çünkü bu gibi yerlerde ekseriya saik riyaadır.”*¹⁹⁷

Mâlikîlerin el-Ezher'deki müftüsü Şeyh Şemseddin el-Lâkânî'nin, pek çok emir ve nüfuzlu kişiler cuma günleri el-Ezher'de bulunduğu için, Nureddin eş-Şûnî'yi cuma günlerindeki mahyâ ibadetlerine karşı uyardığını, Şa'rânî şöyle anlatır:

*“Bir gün Mâlikî mezhebinin müftüsü büyük âlim ve amel sahibi Şemseddin el-Lâkânî'nin yanında el-Ezher Câmii'nde bulunmuştum. Kendisi, Peygamber efendimizin salât ve selâm meclisinin önderi olan mürşidimiz, hocamız, Nureddin eş-Şûnî'ye şunları söyledi: Ey kardeşim! Allah'a yemin ederim ki, ben Cuma günü ve gecesi bu meclise gelmeden senin adına üzüliyorum. Çünkü böyle bir günde bu meclise namaz kılmaya gelen devletin ileri gelenleri ve halkın tanınmış büyükleri sana gıpta ile bakarak, Allah'ın büyük bir kuludur, diyorlar. Olabilir ki, işiteceğin bu sözlerden nefsin hoşlanır, dünya ve âhirette hüsrana uğrarsın.”*¹⁹⁸

Şa'rânî ayrıca müritlerini el-Ezher'deki mezuniyet kutlamaları için düzenlenen etkinliklere katılmaya karşı uyarmıştır.¹⁹⁹

Sûfiler, el-Ezher'de okutulan fıkıh ilminin bazı branşlarını, ferâiz (miras hukuku) ve gramer gibi bazı dersleri fazlalık ve gerçek dinle ilişkisiz olarak görmüşlerdir. Ahmed ez-Zâhid ve onun halefleri Sidî Medyen ve Muhammed el-Gamrî, fıkıh eğitimi için medreselerine müracaat edenleri kabul etmemişler onları el-Ezher'e göndermişlerdir.²⁰⁰ Şa'rânî, mânevî rehberlerinden İbrahim el-Matbûlî'nin, el-Ezher'de okuyan öğrenciler hakkında şunları söylediğini nakleder:

¹⁹⁶ Şa'rânî, *Levâkihu 'l-Envâri 'l-Kudsiyye*, s.48.

¹⁹⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.317.

¹⁹⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.48

¹⁹⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.20.

²⁰⁰ Şa'rânî, *Tabakat*, II/76.

“Fellahların/çiftçilerin el-Ezher’de okuyan çocukları cihâda katılmak maksadıyla savaş sanatını öğrenenlere benzerler. Ancak onlar bu sanatı öğrendikten sonra düşmanlarına karşı eşkıya olurlar ve bunun yeterli olduğunu düşünürler. Onlar öğrendiklerini düşmanlarına karşı bir silah gibi kullanırlar.”²⁰¹

Ali el-Marsâfî’ye (öl.935/1528-29) el-Ezher’de tasavvuf öğretmesi teklif edildiği zaman o, ilk ehl-i sünnet sûfilerinden Cüneyd’in *tasavvufu halka öğretmek akılsızlık olacaktır* şeklindeki hükmünü temel alarak, sûfilerin bu konuda bir gelenekleri olmadığını belirtmiş ve tasavvuf dersi vermeyi kabul etmemiştir.²⁰² Şa’rânî döneminde el-Ezher’de sûfî menşeli pek çok müderris olmasına rağmen onlar hadis, fıkıh ve diğer dersleri okutmuşlar ancak tasavvuf üzerine ders vermemişlerdir.²⁰³ el-Ezher’de tasavvuf dersleri daha sonraki Osmanlı döneminde okutulmuştur. Michael Winter, Şa’rânî’nin de bazı eserlerinin bu dönemde el-Ezher’de okutulduğunu belirtir.²⁰⁴

Şa’rânî, Ezherlilerin sûfilere olan tutumlarına rağmen “İslâm’ın merkezi” olarak gösterdiği el-Ezher’deki düşmanlarını affettiğini bildirir. Ancak Ezher’in öğrencilerini bu yerin yüceliğini takdir etmedikleri ve küfürlü konuşmalarıyla saygısızlık gösterdikleri için kınamıştır.²⁰⁵

D- Mezhepler ve Mezhep Âlimleri:

Şa’rânî’nin yaşadığı dönem olan XVI. Yüzyıl Mısırında dört mezhebin tümü temsil edilmekteydi. Şa’rânî, bu dönemde yaygın olan tek mezhep altındaki eğitimden ziyade, dört mezhebin büyük âlimlerinden ders almış ya da onlarla arkadaşlık ilişkilerinde bulunmuştur.

1- Şâfiîler:

Şâfiî mezhebi Kâhire’de en yaygın olan mezhepti. Şâfiîler daima Mısır’da merkez konumda yer almış, en yüksek konumlara, en prestijli ve kazançlı mevkilere sahip olmuşlardır. Mısır’da medrese hocası olarak atanmak için şâfiî

²⁰¹ Münâvî, Abdurrauf, *el-Kevâkibu’l-Durriyye fî Terâcimi’s-Sâde’s-Sûfiyye*, (thk. Abdulhamîd Sâlih Hamdân), el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Beyrut, 1995, II/282.

²⁰² Gazzî, *el-Kevâkibu’s-Sâire*, I/269.

²⁰³ Winter, Michael, *A.g.e.*, s.229.

²⁰⁴ Winter, *A.g.e.*, s.255.

²⁰⁵ Şa’rânî, *el-Ahlâku’l-Matbûliyye*, 251, 259; *Tabakât*, s.101.

mezhebine mensup olmak tercih unsuruydu. el-Medresetu'l-Cemâliyye ve el-Medresetu'l-Haşebiyye'nin vakıf dökümanlarına *a'lâmu'l-ulemâ* ünvanının Şâfiî âlimler için kullanılabileceği şartı koşulmuştu. Şâfiîler el-Arslâniyye, es-Siryâkusiyye ve en-Nâmusiyye hangâhlarının başını çektikleri gibi büyük öneme sahip olan el-Medrestu's-Sâlihiyye, Turbetu Hâir Bey ve İmâm Şâfiî makamının da başını çekmişlerdir. el-Hangâh el-Baybarsiyye, Celâleddin el-Bekrî, Suyutî ve Kemâluddin Tavîl gibi en seçkin Şâfiî sûfî ulemânın şeyhleri olduğu önemli bir sûfî zaviyesiydi.²⁰⁶

Bu dönemin en önemli Şâfiî baş kadıları; Zekerriyya el-Ensârî (öl.925/1514)²⁰⁷, Burhânuddin İbn Ebî Şerif el-Makdisî (öl.923/1517)²⁰⁸ ve Türk asıllı Muhammed ibn Kemâluddin et-Tavîl el-Kâdirî (öl. 936/1529-30) idi.²⁰⁹

Ahmed İbn Şihâbuddîn er-Remlî el-Ensârî (öl.957/1550)²¹⁰, Muhammed Necmeddin el-Gîfî (öl.981/1573-74)²¹¹, Şihâbuddîn el-Bulkinî (öl.960/1552-53)²¹², Muhammed er-Remlî (öl.1004/1595-96)²¹³, Muhammed İbn Celâleddin el-Bekrî (öl. 922/1516)²¹⁴ ve Muhammed el-Bekrî (öl.952/1545-46)²¹⁵ gibi âlimler ise Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin kendi yaş gurubundan olan dönemin Şâfiî âlimleriydi.

2- Mâlikîler :

Mâlikî mezhebi Mısır'a İmâm Mâlik'in sağlığında girmiştir. Mısır'a ilk olarak İmâm Mâlik'in talebelerinden Abdurrahman b. el-Kâsım, Osman b. el-Hakem, Abdurrahman b. Hâlid, Eşheb ve onun diğer talebeleri döneminde girmiş olan mâlikî mezhebi Mısır'ın hâkim mezhebi konumundaydı. Şâfiî mezhebi bu ülkeye gelince her iki mezhep arasında hakimiyet mücadelesi başlamıştı. Fâtımiler

²⁰⁶ M. Winter, *A.g.e.*, s.219.

²⁰⁷ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 452-455; *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, 36-45; İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/186-188; Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I/196-207. Zekerriyya el-Ensârî'nin şöhreti o kadar yayılmıştı ki Mısır'ın pek çok bilgesinden ve diğer İslâm ülkelerinden pek çok öğrenci ilim tahsili için onun medresesine gelmiştir. Bkz., Gazzî, *A.g.e.*, I/196.

²⁰⁸ İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/166; Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.45. Başkadılık maaşını almayı kabul etmemiş geçimini Kudüs'te sahip olduğu bir sabun fabrikasından sağlamıştır. Bkz., Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

²⁰⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, 45-46; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/307-308.

²¹⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.66; Münâvî, *el-Kevâkib*, 2/119-120; İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/454-455.

²¹¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.108.

²¹² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.85.

²¹³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.117.

²¹⁴ Gazzî, *A.g.e.*, II/248.

²¹⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.118.

döneminde Mâlikî mezhebi büyük bir ihmale uğramış, fakat Fatimi devletinin yıkılışıyla Eyyûbiler ve Memlûkler döneminde yeniden canlanarak eski konumunu kazanmıştı.²¹⁶ XVI. asırda Mâlikî mezhebi Mısır'daki ikinci büyük mezhepti. Bu dönemde Mâlikiler kendi mezhep kitaplarına özellikle Sahnûn'un (öl.240/854) *el-Müdevvene*'sine bağlı kalmışlar, Kuzey ve Batı Afrika ile olan ilmî bağlarını devam ettirmişlerdir. Mâlikilerin bu dönemde ilmin hakimiyetinden ve Kahire'deki sosyal hayattan oldukça uzak kaldıkları görülmektedir.

Muhammed Şemseddin el-Lâkânî²¹⁷ ve kardeşi Muhammed Nâsiruddin el-Lâkânî (öl.958/1551)²¹⁸ dönemin göze çarpan Malîki âlimleriydi.

3- Hanefîler:

En ünlü hanefî âlimlerinin bazılarının aileleri kuzeyden Mısır'a gelmişlerdir. Onbeşinci asrın sonlarında baş kadılardan birisi olan Şemseddin el-Gazzî, Karakî ve Emînuddîn el-Akserâi Türk bölgelerinden gelmişlerdi. Memlûk döneminin sonları ve Osmanlı Devletinin ilk dönemlerinde kadı olan Suriye kökenli Ali Nureddin et-Tarablûsî (öl.942/1535-1536) dönemin önemli Hanefî alimleri arasındaydı. Şa'rânî eserlerinde Tarablûsî'den önemli bir âlim ve tasavvufa inanan birisi olarak bahsetmiştir. Osmanlı Devletinin Mısır'daki hakimiyeti ile birlikte İstanbul'dan gelen Hanefî kadılar görev yapmışlardır. Mısır'ın ilk Osmanlı kadısı Mustafa Efendi er-Rûmî bu göreve 928-1521-1522'de atanmıştır.

4- Hanbelîler:

Mısır'da en az mensubu bulunan mezhep Hanbelî Mezhebi idi. Şa'rânî döneminde Hanbelî mezhebine mensup olanlar kendi mezhep âlimlerinden değil, diğer mezhep âlimlerinden dersler almışlardır. Çünkü bu dönemde Hanbelî âlimlerin oldukça az olduğu görülmektedir.²¹⁹ Şa'rânî, dönemin önemli Hanbelî âlimlerinden Şihâbuddin el-Hanbelî el-Futûhî'nin oğlu Tâkiyuddin el-Futûhî'nin ölümü üzerine Mısır'da Hanbelî mezhebinin sona erdiği üzerinde insanların hem

²¹⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslâmda Fıkîhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Doç. Dr. Abdulkadir Şener), Hisar Yay., İstanbul, 1978, s.304.

²¹⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.80.

²¹⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.81.

²¹⁹ Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.47-77.

fikir olduklarını belirterek bunu hocası Şihâbuddin er-Remlî'den de pek çok defa işittiğini söyler.²²⁰

Şihâbuddin eş-Şîşî²²¹ (öl.919/1513-1514) ve Şihâbuddîn el-Futûhî²²² (öl.949/1542-43) Şa'rânî dönemindeki en önemli Hanbelî âlimler idi.

²²⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.135.

²²¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.47.

²²² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.77.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

I- HAYATI:

A- İsmi ve Nesebi :

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (veya eş-Şa'râvî) ismiyle anılmıştır. “Şa'rân” nisbesinin “شعر” “saç” kelimesinden türetildiği ifade edilse de,¹ bu nisbenin asıl olarak Yukarı Mısır'da Rîf bölgesinde yer alan Mûnûfiyye şehrinin bir köyü olan Ebu Şa'ra köyüne nispetle kullanıldığı ifade edilmiştir.²

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kibrîtu'l-Ahmer* adlı eserinde kendisi hakkında “eş-Şa'râvî”,³ diğer eserlerinde ise “eş-Şa'rânî” nisbesini kullanmıştır. Şa'rânî'nin öğrencisi Abdurrauf el-Münâvî (öl.1031/1622), Tabakât'ı *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi's-Sûfiyye*'sinde,⁴ İbn İmâd (öl.1089) *Şezerâtu'z-Zeheb*'inde, “Şa'râvî” nisbesini kullanırlar.⁵

“Şa'râvî” ve “Şa'rânî” nisbesini “*Sha'rawî und Sha'rânî*” adlı makalesine konu edinen Karl Vollers, ismin kökeninin Şa'r'dan (saç) geldiği izahının doğru kabul edilemeyeceğini, yazara doğduğu yere göre “Şa'râvî”, daha sonra ise Kahire'de ikamet ettiği mahalleye göre de “Şa'rânî” adı verildiğini şu şekilde açıklamıştır:

¹ Bkz., Schacht, Joseph, “Şa'rânî” mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., XI/344; Smith, Margaret, “al-Sha'rânî The Mystic”, *The Muslim World*, New York, 1939, XXIX, s.240.

² Necmeddin el-Gazzî (1061/1651) “eş-Şa'rânî” isminin Ebû Şa'râ köyüne nisbet olduğunu belirtir: الشعراني نسبة الى قرية ابي شعرة *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/176; Ali Mübârek de, müellifin kendi yazısından naklen Şa'rânî nisbesini kullanır: الشعراني بالنون نقلا من خطه *el-Hitatu'l-Cedîde*, XIII/109; Ayrıca bkz., Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt -Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî-*, s.43, 77; “eş-Şa'rânî” mad., *The Encyclopedia of Islam II*, Leiden, 1995, IX/316; Mübârek, Zeki, *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Edeb ve'l-Ahlâk*, el-Mektebetu'l-Asriyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1994, II/229; Abdalbâki Surûr, kaynak belirtmeksizin bu nisbenin ona, dokümacılık yaparak geçimini temin için verildiğini ifade eder. Bkz., Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Envâru'l-Kudsîyye*, (thk., Muhammed İd eş-Şâfiî-Abdalbâki Surur), (muhakkikin önsözü), Mektebetu'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, I/7.

³ Bu eserde “eş-Şa'râvî” nisbesini kullanmıştır. وكتبه مؤلفه العبد الفقير الي غفور به و مغفرته و مسامحته عبد الوهاب Bkz., Şa'rânî, *el-Kibrîtu'l-Ahmer (el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*'in kenarında), Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Kahire, 1959, II/203.

⁴ Bu eseri tahkik eden Dr. Abdulhamîd Himdân da bu nisbeyi Mûnûfiyye şehrinin köylerinden Ebû Şa'râ'ya bağlamaktadır: نسبة الى قرية ابي شعرة من اعمال المنوفية Mûnâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, II/69.

⁵ İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/544.

“Flügel, Abdülvehhâb b. Ahmed Şa’ranî’nin akâidi hakkındaki makalesinde⁶ bu akaidin yazarına “saçlarının bol olmasından dolayı” Şa’ranî veya Şa’ravî denildiğinden bahsetmektedir. Bildiğim kadarıyla bu görüş hiçbir yerde ele alınmamıştır. Aşağıdaki vereceğimiz bilgiler, onun kökeni kesin olmayan isminin “şar” (saç, tüy) kelimesiyle ilişkilendirilmesinin bir dayanağı bulunmadığını, ismin bu iki şeklinin daha çok yöre ağzı olduğunu ve bunların her birinin yazarın ismiyle ayrı ilişkiye sahip olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Abdüvehhâb, Mısır’da Kahire yakınlarındaki Minûfiyye vilayetinin Sakiyyetu Ebû Şa’ra denilen küçük bir köyünde doğmuş ve bu beldenin adından türetilen Şa’râvî adını almıştır. Talebesi Münâvî’nin bildirdiğine göre daha 7-8 yaşlarında bir çocukken Kahire’ye gider ve din yolundaki birçok mücadeleden sonra mistik bir hareketin lideri olana kadar Kahire’de, Şehir kanalının yakınındaki Muskî caddesinden şehrin kuzeydoğu sınırlarına kadar uzanan Benu’s-Sûreyn caddesinde ikamet eder. Şa’ravî 973 yılında burada ölmüştür. (eş-Şa’rânî) bu mahallede yer alan ve daha sonra kendi adı verilen en sevdiği Caminin yanına defnedilmiştir. Benu’s-Sureyn caddesinin Şa’ravî’nin evinin yeri olan ve şimdi bir Caminin bulunduğu kısmı Babu’ş- Şa’riyye mahallesi sınırları içindedir. Bu konuda açık bir delil getiremiyorsam da kendisi ölümünün hemen ardından yörenin evliyası diye anıldığından, özellikle de adının bu ikinci şekli Babu’ş-Şariyye’ye doğal mensubiyet olduğundan yazarın adının ikinci şeklinin bu mahalle ile ilgili olduğunu söylemekte sakınca görmüyorum. Yeni dilde -îyye ile biten isimler bir çifte mensubiyeti ifade etmektedirler. Tür/soy isimleri -îyye ekinin atılmasından sonra mensubiyet eki olan -âvî ekini alırken, coğrafi isimler de -ânî ekini alabilirler, örn. İskenderîyye-İskenderânî; Sâlihîyye-Salîhânî; Taberîyye-Taberânî; yine aynı şekilde Şa’rîyye – Şa’ranî. Yani yazara önce doğduğu yere göre Şa’râvî, daha sonra ise Kahire’de ikamet ettiği yere göre ise; Şa’rânî adı verilmiştir.”⁷

Flügel, Kremer ve Perron, çalışmalarında yazarın isminin ikinci şeklini yani “Şa’rânî”yi tercih etmelerine rağmen, Vollers, “Şa’râvî” şeklini kullanılmasını gerektiren bazı nedenler bulunduğunu söylemektedir:

⁶ Bkz., Flügel, “Sha’rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre” Z.D.M.G., XX, 1866, s.1-48; “Notizen, Correspondenzen und Vermischtes, Nachtrag zu der Abhandlung ‘Scha’rânî und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre’” Z.D.M.G., XXI (1867), s.271-274.

⁷ Vollers, Karl, “Sha’rawî und Sha’rânî”, Z.D.M.G., XLIV (1890), s.390 v.d.

“Çünkü adının bu birinci şekli, adının verildiği Caminin kapısında Hicri 1188 yılından beri yazılı durmaktadır. Fransız araştırma gezisinin bir haritası da aynı şekilde Abdülvehhâb’ın neslinden gelen ve onun adının verildiği Caminin vakıflarını yönetenler de bu ismi kullanmaktadırlar. Edward William Lane de elli yıl önce Kahire’de bu ismin yaygın bir şekilde kullanılımsına şahit olmuştur.”⁸

Abdülvehhâb eş-Şa’rânî kendi hayat hikayesini anlattığı -otobiyografisi- *Letâifu’l-Minen* adlı eserinde; ‘Allah’ın Kendisine İhsân Etmiş Olduğu Soy Yüceliği’ bahsinde soy şeceresini şöyle sıralamaktadır:

“...Beni melikler ailesinden kıldığı için Allah Tealâ’ya hamd ederim. Ben -Allah Tealâ’ya hamd olsun- Abdülvehhâb b. Ali b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Zufâ b. Şeyh Musa -Behnesâ beldelerinde Ebu’l-İmrân diye bilinir- altıncı göbekten dedem İbnu’s-Sultan Ahmed’dir, (onun soyu ise:) İbnu’s-Sultân Said, İbnu’s-Sultân Kâşîn, İbnu’s-Sultân Mahyâ, İbnu’s-Sultân Zûfâ b. Reyyân, İbnu’s-Sultân Muhammed, İbn Mûsâ, İbnu’s-Seyyid Muhammed b. el-Hanefiyye, İbnu’l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib (r.a.).”⁹

Abdülvehhâb eş-Şa’rânî eski soy şeceresinde, Muhammed b. el-Hanefiyye’den önce iki ismin silinmiş olduğunu ve bunların kim olduklarını bilmediğini söyler.¹⁰ Şa’rânî, Tilimsan’ın (şimdiki batı Cezâyir) Benu Zuğla sultanlarının bir torunudur.¹¹ O, yedinci göbekten dedesi Sultan Ahmed’in Şeyh Ebû Medyen el-Mağribî (öl.707/1307) döneminde Tilimsan şehrinin sultanı olduğunu ve dedesi ile Ebû Medyen arasında şu konuşmanın geçtiğini nakleder:

- “Nesebin kime dayanır?”
- “Babam Sultan Ahmed’dir.”
- “Ben soy asaleti yönünden nesebinin kime dayandığını kastettim.”
- “Soyum Muhammed b. el-Hanefiyye’ye dayanıyor.”
- “Mülk, şeref ve fakr bir arada durmaz.”

⁸ Vollers, Karl, “Sha’rawî und Sha’rânî”, s.390-391.

⁹ Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen ve’l-Ahlâk*, s.55.

¹⁰ Şa’rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹¹ Şa’rânî, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, s.440.

- “Efendim! Ben, fakr dışındakileri çıkarıp attım.”

Bunun üzerine Şeyh Ebu Medyen, dedemi yetiştirdi ve tarikat yolunda kemâle erince ona Yukarı Mısır’a gitmesini emretti ve şöyle dedi: “ ‘Huv’ tarafına git! Zira senin kabrin oradadır.” Nitekim dediği gibi oldu.¹²

Şa'rânî, beşinci kuşaktan dedesi Ebû Medyen'in hangi tarihte Yukarı Mısır'a gittiğini belirtmemektedir. Ancak, bu zatın Huv şehrinde başarılı bir davet hizmeti gördükten ve Yukarı Said bölgesinde oldukça büyük bir kalabalığın tasavvuf yoluna girmesine vesile olduktan sonra 707 (1307) yılında vefat ettiği bildirilmiştir.¹³

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin ailesi hicrî dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar Yukarı Mısır bölgesinde ikamet etti. Bu tarihte ailesinin reisi olan Ahmed Şihâbuddin, Minûfiyye'de Ebû Şa'râ köyüne hicret etti. Burada ilim ve ibâdet için bir zâviye inşâ etti. Ahmed, 828 (1424) yılında vefât etti.¹⁴

Şa'rânî'nin dedesi Ali b. Şihâb (öl.891/1486), yirmi yaşında hukûkî meselelere fetvâ vermek üzere icâzet almış ve öğrencilik yıllarında Zekerîyya el-Ensârî ile birlikte Ezher'de eğitim görmüş âlim ve tasavvuf ehli bir zâttı. Şa'rânî *Tabakât*'ında dedesinin geniş bir biyografisine yer vermiştir. Şa'rânî'nin hocalığını yapmış olan Zekerîyya el-Ensârî dedesi hakkında kendisine şunları söylemiştir:

“ Deden Ali b. Şihâb, Ezher'de benim yakın arkadaşımды. Orada dedeni ve beni örnek olarak gösterirlerdi. Ne var ki o verâ konusunda benden üstündü... ‘Minhâc’, ‘Şatıbiye’ ve ‘Minha’ adlı üç eseri vardır. Gerek üç eserini ikmâl ettiği; gerekse yedi kırâat üzerine *Kur’ân* okuduğu sıralarda yaşı yirmi civarındaydı.”¹⁵

Ali b. Şihâb'ın, Şa'rânî'nin doğumundan önce Kahire'deki ulemâ ve sûfî çevrelerle olan ilişkisi Şa'rânî'nin ilmî ve mânevi gelişimine etkide bulunacaktır. Şa'rânî, eğitimine devam etmek için Kahire'ye gittiğinde dedesinin öğrencilik yıllarından el-Ezher'deki arkadaşı Şâfî bir baş kadı olan Zekerîyyâ el-Ensârî, yönetimi altında eğitim göreceği kişi olacaktı. Ali b. Şihâb'ın şeyhi İbrâhim Matbûlî, Şa'rânî'nin en etkili mânevî rehberleri Ali el-Havvâs el-Burullûsî'nin de şeyhiydi. İbrahim el-Matbûlî, Ali b. Şihâb'ın kendi köyünde kurduğu zaviyeyi kırsal bölgedeki

¹² Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹³ Bkz., Şa'rânî, *el-Envâr'l-Kudsiyye*, (Muhakkik Taha Abdalbaki Surur'un mukaddimesi) s.6.

¹⁴ *A.g.e.*, A.y.

¹⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s.434.

yolculukları sırasında ara sıra ziyaret etmişti.¹⁶ Bu ilişki, Şa'rânî'nin manevi gelişiminde büyük bir rol oynamıştır.¹⁷

Şa'rânî, dedesinin ateş yemek, ateşe girmek, dil veya avuç üzerinde kılıç gezdirmek gibi bazı tarikatların nâhoş uygulamalarına muhalefet ederek bu uygulamalara kendi beldesinde izin vermediğini söyler.¹⁸

Şa'rânî, Resûlullah'ın neseple böbürlenmeyi yasaklamasından dolayı, dedesi, babası ve amcalarının neseblerini gizli tuttuklarını ancak kendisinin, nesebinin tamamen unutulacağından endişe ettiği için eserlerinde soyu ve sülalesi hakkında bilgi verdiğini söyler.¹⁹ Ayrıca Şa'rânî amcasının oğlu Kemâleddin'den, asil soylarının, hanelerinin zayıflamasından ve tükenmesinden korkan, hilafetin amcalarının çocuklarına geçmesinden çekinen Abbasi halifesi Sîdî Ya'kub'u tedirgin ettiğini bunun üzerine ailelerinin şecerelerini imhâ etmesi için rüşvet verdiğini nakleder.²⁰ Ancak Şa'rânî, ailesini herhangi bir halifelik iddiasında bulunmaktan sakındırmıştır:

*“Ömrüm hakkı için, Şerifler bu işe bizden daha layıktırlar. Çünkü Mısır'da sayı bakımından daha fazladırlar. Allah onların sayısını artırsın. Bizlere de onların değerini anlamayı ve hizmetlerinde bulunmayı nasip eylesin...”*²¹

¹⁶ Şa'rânî *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.435-436.

¹⁷ Winter, *Society and Religion*, s.43; Johnson, Katharyn V., “Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî: A Brief Study of the Life and Contributions of a Sixteenth-Century Egyptian Mystic”, *Islamic Culture*, LXX/1, s.16.

¹⁸ Şa'rânî *A.g.e.*, s.439.

¹⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.439-440.

²⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.440.

²¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y. Winter, Şa'rânî'nin son Abbâsi halifesi el-Must'alik billâh Ebu'l-Sadr Yakûb (903/1497-914/1508-1509) hakkındaki bu rivayetin bir aslı olmadığını söyler. Winter, *A.g.e.*, s.76.

B- Doğumu ve Mısır'a Göç Etmesi :

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, 899/1493-94 yılında anne tarafından dedesinin memleketi olan Kalyubiyye şehrinin Kalkaşende köyünde dünyaya gelmiştir.²²

Şa'rânî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı rivayetler kaydedilmiştir. Ali Mübârek, Şa'rânî'nin 898 yılının ramazan ayının yirmi yedinci gecesinde doğduğunu bildirmiştir.²³ Ancak Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen* adlı eserinde *كان مجيئ الي مصر افتتاح سنة احدي و تسعمائة و عمري اذ ذاك اثنتا عشرة سنة 911 yılının başlarında Mısır'a geldim. Bu sırada on iki yaşımdaydım* demektedir.²⁴ Bu ifadesine göre Şa'rânî 899/1493-94 yılının başlarında doğmuştur. Malîcî'de bu tarihi vermektedir.²⁵ Şa'rânî'nin doğum tarihi olarak onun biyografisini ele alan kaynaklarda rastlayamadığımız 897 (1491-1492) yılı da zikredilmiştir.²⁶

Şa'rânî'nin doğmuş olduğu Yukarı Mısır bölgesinin, tarih boyunca mistik ve tasavvufî bir geleneğe sahip olduğu görülmektedir. Bu bölge, Mistisizm, Hellenizm, Hristiyanlık ve son olarak İslâmiyet'in geliştiği bir bölgedir. Nitekim, Yeni Eflatuncular ekolünün öncüsü Plotinus, Mısır'da doğmuştur. St. John'un, mistisizminden etkilendiği Yahudi Philo bir İskenderiyeli idi. Yine Mısır çöllerinde yaşayan Hristiyan münzeviler St. Macarius ve Lycopolisli John gibi ünlü mistikleri benimsemişlerdir. Öğretileri geç devir tasavvuf akımına temel olan ilk İslâm mistiklerinden Zunnûn el-Mısırî (öl.245/859) de bir Yukarı Mısır yerlisidir.²⁷

Şa'rânî, doğumundan kırk gün sonra babasının köyü olan Ebû Şa'râ'ya götürüldü.²⁸ Şa'rânî'nin âilesi köylerinde toprak sahibi olup geçimlerini bu topraklardan sağlamışlardı. Şa'rânî'nin babası Ahmed Şihâbuddin, tarımla uğraşmanın yanı sıra köylülerin vergilerini kaydeden bir kâtip olarak hizmet etmiştir.²⁹ Ahmed Şihâbuddin fıkıh, hadis, nahiv ve Kur'ân ezberinde eğitim görmüş bir âlimdi. Ahmed Şihâbuddin, babası Ali gibi Kahire'de ilim tahsil etmiştir. Salih

²² Ali Mübarek, *el-Hitatu'l-Cedide*, "Kalkaşende" mad., XIII/108.

²³ Ali Mübarek, *el-Hitat*, XIII/109. Ayrıca bkz., Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, VI/218; Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, IV/331; Surur, Tâha Abdulbâkî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî ve'l-İlmâmu's-Şa'rânî*, s.25.

²⁴ Şa'rânî *Letâifu'l-Minen*, s.56;

²⁵ Bkz., Malîcî, *A.g.e.*, s.38; Surur, *A.g.e.*, A.y.

²⁶ Bkz., Schacht, "Şa'rânî" mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., X/344; Smith, Margaret, "al-Sha'rânî the Mystic", *The Muslim World*, c.29, s.240; Winter, Michael, "al-Sha'rânî" mad., *Encyclopedia of Islam II*, IX/316.

²⁷ Smith, "A.g.m.", c.XXIX, s.240.

²⁸ Ali Mübarek, *A.g.e.*, XIII/109.

²⁹ Malîcî, *A.g.e.*, s.27-29.

Bulkinî, Yahya el-Münâvî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlerden ders almıştır.³⁰ Malicî, *el-Menâkibu'l-Kübrâ* adlı eserinde Ahmed Şihâbuddîn'in şiirler yazdığını, vaaz verdiğini ve astronomi hakkında bilgi sahibi olduğunu kaydeder.³¹

Babasının gözetimi altında ilk eğitimini alan Şa'rânî, babasından Kur'an-ı Kerîm ve hadis dersleri almıştır. Kur'an-ı Kerîm'in bazı kısa sürelerini ve bazı hadisleri onunla birlikte okumuştur.³² Şa'rânî, babasının tasavvufla olan ilişkisinden bahsetmemiş ve *Tabakâtu'l-Kübrâ* adlı eserinde onun biyografisine yer vermemiştir. Halbuki Şa'rânî, dedesi ve kardeşi Abdulkadir'in tasavvufî yönleri hakkında bilgiler vermiştir. Şa'rânî'nin, babasının tasavvufla olan herhangi bir ilişkisine değinmemesi ve *Tabâkât*'ta biyografisine yer vermemesi onu tasavvuf ehli olarak görmediğini göstermektedir. Ahmed Şihâbuddin 907/1501 yılında vefat etmiştir.³³

Babası Ahmed Şihâbuddin'in ölümünden sonra Şa'rânî, kardeşi Abdulkadir ile (öl.956/1549) çalışmalarına devam etti. Daha sekiz yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek hafız oldu. Şa'rânî, Kur'an-ı Kerîm'in yanı sıra *Ebû Şuca'* ve *el-Ecrûmiyye* adlı eserleri ezberlediğini ve kardeşi Abdulkadir'e okuyarak mütalaa ettiğini bildirmiştir.³⁴ Şa'rânî, kardeşi Abdulkadir'den sûfî, âlim ve dedeleri tarafından kurulan zâviyenin yöneticiliğini yapmış birisi olarak bahsetmektedir. Şa'rânî, kardeşinin tevekkül inancına bağlılığını gösteren bir menkıbe nakleder. Zaviyenin kavunları ve ürünlerinin çalınmaması için önlemler almaktansa Abdulkadir, '*herkes rızkını Allah'tan alır*' düşüncesiyle hiçbir önlem almamıştır.³⁵ Şa'rânî olgunluk çağına erdiğinde hac ibâdetini yerine getirmek üzere Mekke'ye ilk defa kardeşi ile birlikte gitmiştir. 956/1549'da vefat eden Abdulkadir, Ebû Şa'ra'da gömülmüştür.³⁶

³⁰ Gazzî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, I/134.

³¹ Malicî, *A.g.e.*, A.y.

³² Ferağlî, Abdulaziz, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir*, Kahire, 1985, s.34.

³³ Malicî, *A.g.e.*, A.y.; Necmeddin Gazzî ise Ahmed Şihâbuddin'in ölüm tarihini 916 olarak kaydetmiştir. Bkz., Gazzî, *A.g.e.*, I/135.

³⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.56; Surur, *A.g.e.*, s.28.

³⁵ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.121.

³⁶ Bkz., Malicî, *el-Menâkibu'l-Kübrâ*, s.30-37.

C- el-Gamrî Medresesi ve Ümmü Havand Zâviyesindeki İkâmeti:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî de dedesi ve babası gibi ilim tahsil etmek için Kahire'ye gitmiştir. Böylece o, Kahire'de eğitim gören ailesinin üçüncü kuşağı olmuştur. Ancak o, babası ve dedesi gibi Kahire'den geri dönmeyecek, sonraki yıllarında Mısır'daki en zengin sûfî zâviyelerden birisine başkanlık etmek için başkentte kalacak ve geç dönem tasavvufun, büyük şahsiyetlerinden birisi olacaktı. Şa'rânî on iki yaşında iken kasabanın mübâşirlik görevini sürdüren Şeyhu'l-Hidr tarafından Kahire'ye getirildi. Bu dönemde Şa'rânî'nin bakımını o üstlenmiştir.³⁷ Öldüğünde Şa'rânî'ye mîras da bırakmış, ancak Şa'rânî bu mirası hukûkî vârislere geri verdiğini ifade etmiştir.³⁸ Şa'rânî, Kahire'de şehrin girişinin kuzeyinde yer alan Bâbu's-Şa'riyye mahallesindeki el-Gamrî Camisine yerleştirildi ve on yedi yıl burada ilim tahsil etti.³⁹ Şa'rânî, Kahire'ye gelişini ve el-Gamrî Camisindeki ikâmetini şöyle anlatır:

*“Kahire'ye gelişim 910 yılının başlarındaydı. O zaman on iki yaşındaydım. Sîdî Ebu'l-Abbas el-Gamrî Camisine yerleştim. Allah Teâlanın, bu Caminin hocasının ve çocuklarının kalbinde bana karşı yarattığı şefkat sayesinde onların aralarında onlardan birisi gibi kaldım. Yediklerinin aynısını yedim, giydiklerinin aynısını giydim. Temel şerî kitapları ve onlardan önce okunacak alet ilimlerine ait kitapları hocalara okuyup ezberleyene kadar onların arasında kaldım. O günden beri –Allah'a hamdolsun- çeşitli günahlara düşmekten açık bir şekilde korundum ve halk nazarında inanılır birisi olarak hayatımı sürdürdüm. Bana çoğu zaman altın, gümüş, değerli elbiseler teklif ediyorlar. Ben ise onları kimi zaman reddediyor, kimi zaman da alıp Caminin ortasına bırakıyordum, ve civarda yaşayanlar da bunları alıyordu.”*⁴⁰

Gamrî Câmî-Medresesi'nin kurucusu, Kahire ve yakın bölgelerde oldukça aktif bir rol oynayan Muhammed İbn Ömer el-Gamrî idi.⁴¹ Oğlu Ebu'l-Abbâs el-Gamrî⁴² (öl.905/1149-50) babasından görevi aldı ve faaliyetleri devam ettirdi.

³⁷ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.186.

³⁸ Malicî, *A.g.e.*, s.85.

³⁹ Surûr, Tahâ Abdulbâkî, “el-İmâmu's-Şa'rânî” *Mecelletu'l-İslâm ve't-Tasavvuf*, 14, 1961.

⁴⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.56.

⁴¹ Biyografisi için bkz., Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.404.

⁴² Biyografisi için bkz., *A.g.e.*, s.450.

Caminin kurucusunun torunu Hasan el-Gamrî (öl.939/1532/33) Şa'rânî'nin yakın bir arkadaşıydı. el-Gamrî Camisinin imamı Âminuddîn, Şa'rânî'nin ilk hocasıydı.⁴³

Şa'rânî, el-Gamrî Camisinde geçirmiş olduğu on yedi yıl boyunca zamanını zühd, ilim ve ibâdetle geçirdiğini, ibâdet ettiği uzun geceler boyunca uyanık kalabilmek için boynuna halat bağladığını, kendisini kırbaçladığını veya soğuk suda elbisesini ıslattığını bildirmiştir.⁴⁴

Şa'rânî, otobiyografisinde Kahire'deki ilk yıllarında yoksulluk çektiğini anlatır. O, insanların sebze ve meyve yıkadıkları yerlerde bırakmış oldukları sebze kabukları ve kökleri arasında artık yiyecekler aradığını anlatır.⁴⁵ Şa'rânî, o dönemde pek çok sûfînin yaptığı gibi cenaze namazı kıldırarak ufak bir gelir elde etmiştir. Cenazeler azaldığı zaman üzüldüğünü hissetmeye başladığı anda suçluluk duyarak bu uygulamayı terk ettiğini söyler.⁴⁶

Şa'rânî'nin çocukluğunun nasıl geçtiği ve yetişme tarzı üzerine birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kremer⁴⁷ ve Nicholson,⁴⁸ Şa'rânî'nin çocukluğunda dokumacılıkla iştigal ettiğini söylerken, yine bir müsteşrik olan Vollers ise şunları söylemiştir:

*“Şa'rânî'nin özel hayatında dokumacı olduğu malûmtı Von Kremer'in bir yanlış anlaması sebebiyledir. O, tüm yaşamını ibâdet ve eğitime adamıştır.”*⁴⁹

Şa'rânî'nin bu konuda söyledikleri ise şunlardan ibârettir:

“Allah Teâlâ'nın bana ihsan ettiği nimetlerden birisi de, çocukluk yıllarımdan itibaren beni ilim talebinden ve ibâdetten alıkoyacak herhangi bir engelin söz konusu olmamasıdır. Dünyada aza kanaat etmem bana, giydiğim elbise ve yediğim et olmuştur. Bu kanaattir ki, dünyalık için herhangi bir kimse karşısında zillete düşmekten müstağni kılmıştır. Büluğ çağına vardığım günden itibaren ne herhangi bir sanata bulaşmak ne de dünyevî bir karşılığı olan bir vazifede bulunmak benim için vâki olmuş değildir. Hak Teâlâ şu anıma kadar beni, hiç ummadığım yerlerden

⁴³ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s.483.

⁴⁴ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.81.

⁴⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.62

⁴⁶ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.244.

⁴⁷ Bkz., Kremer, “Notice sur Sharany”, *Journal Asiatique*, II (1868), s.253-271.

⁴⁸ Bkz., Nicholson, R.A., *A Literary History of The Arabs*, Cambridge University Press, London, 1985, s.464.

⁴⁹ Vollers, “Şa'rânî” mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York, 1951, XI/448.

rızıklandırmaya devam etti. Nicelerinin bana teklif ettiği bin dinarı ve daha fazlasını tek kuruşunu kabul etmeden reddetmişimdir. Nice ticaret erbabı ve ileri gelen kişiler bana altın ve gümüş getirdi de, ben onları el-Gamrî Camisinin sahanlığına saçtım, düşkünler gelip topladı...’’⁵⁰

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, el-Gamrî Camisinde bir yandan bu caminin ilk hocası Âminuddîn'den şerî ilimleri tahsil etmiş, diğer yandan derin bir şekilde mânevi gelişimini etkileyen tasavvufî çevrelerle ilişki kurmaya başlamıştı. Tanta'da Ahmed el-Bedevî Camisinden sonra Mahyâ zikirlerini⁵¹ 897/1491-92 el-Ezher'e de taşıyan Nureddin Ali eş-Şûnî (öl.944/1537-38) ile tanıştı. Şa'rânî yedi yıl boyunca onunla birlikte el-Ezher'deki mahyâ zikirlerini katıldıktan sonra Şûnî, onu bu toplantıyı 918/1512-13'ten sonra el-Gamrî Camisinde yönetmesi için yetkilendirdi.⁵²

Mahyâ zikirlerini el-Gamrî Camisinde düzenlemeye başladıktan sonra Şa'rânî'nin şöhreti oldukça artmıştır. Bu durum bir grup arkadaşının kıskançlığına yol açmış ve onları harekete geçirmiştir. Onlar, mahyâ ve zikir toplantılarına katılanlara rahat vermemeye başladılar. Çünkü onlara göre caminin lideri Ebu'l-Hasan el-Gamrî'ye (öl.939/1529) rağmen Şa'rânî tercih edilir olmuştur.⁵³ Şa'rânî bu sebeplerden dolayı el-Gamrî Camisini terketmek zorunda kalmıştır. Ali Mübarek ise *el-Hitatu'l-Cedîde* isimli eserinde Şa'rânî'nin doğduğu 'Kalkaşende' âlimlerini zikrederken Şa'rânî'nin de biyografisine yer vermiş, onun el-Gamrî Camisinden Ummu Havand medresesine taşınmasını şu şekilde anlatmıştır:

“*Tabakât'ında eş-Şeyh Ebu'l-Abbâs el-Gamrî'nin biyografisini verirken naklettiği üzere on yedi yıl el-Câmiu'l-Gamrî'de ikâmet etmiştir. Orada ilim ve kitap şerhleri ezberlediğini, sûfî yoluna girdiğini, 918 senesinde Peygamber (s.a.v.)'e Dua Meclisi meclisu's-Salât, düzenlediğini anlatır. Daha sonra el-Gamrî Camisinden Kâfur el-Ahşidî sınırındaki Ummu Havand olarak bilinen medreseye taşındı. (Şa'rânî bu câmiden ayrıldı) Çünkü, el-Gamrî ehlinde bir grup dua meclisinde insanları*

⁵⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.56.

⁵¹ Mısır'da oldukça meşhur olan, Hz. Peygamber için düzenlenen bu zikir toplantıları Cuma geceleri akşam namazından sonra başlar ve katılımcıların gece boyu 'yuhyû' sarfetmelerinden dolayı Mahyâ olarak isimlendirilmiştir. Şa'rânî'nin bildirdiğine göre , bu gelenek, Mısır ve buradan Hicaz, Suriye, Kuzey ve Batı Afrika boyunca yayılmıştır. Şa'rânî ayrıca mahyâ zikirlerinin Şûnî'nin ve kendisinin faaliyetlerinden önce bilinmediğini söyler, ancak ondördüncü asırda İbnu'l-Hacc'ın bu uygulamaların aleyhinde konuşması mahyâ zikirlerinin Şûnî ve Şa'rânî'den önce de olduğunu göstermektedir. Bkz., Jong, F.De, “Mahyâ” mad., *Encyclopedia of İslam II*, VII/87-88.

⁵² Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.519.

⁵³ Ferağlî, Abdulaziz, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir*, s.56.

kendisinde toplaması üzerine onu kıskandılar, ona karşı kötü niyetli planlar düzenlediler, zikre dillerini uzattılar, onun hakkında kötü sözler söylediler ve onunla (Şa'rânî ile) birlikte Peygamber (s.a.v.)'e düzenlenen zikir ve salât meclislerine gelmeyeceklerine dair mushaf üzerine yemin ettiler.”⁵⁴

Abdulahfız Ferağlî, *Abdulvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir* adlı eserinde Şa'rânî'nin el-Gamrî Camisinden Ummu Havand Medresesine taşınmasını şu şekilde açıklar:

“Bazı tarihçiler, Şa'rânî'nin el-Gamrî Camisinden yeni mekanına taşınmasının sebebi hakkında görüşler bildirmişler ve bu konu hakkında muhtelif sebepler zikrederek Şa'rânî'nin değerini düşürmeye çalışmışlardır. Ancak temel sebep kalplerin ona sevgi beslemesi ve ona yönelmesiyle, ziyaret edenlerinin ve ona itimad edenlerin çoğalmasıyla Şa'rânî'nin elde etmiş olduğu nüfûzla ilgilidir. Bu durum çevresindeki komşuların ve Camide kendisiyle birlikte ikamet edenlerin kıskançlığına sebebiyet verdi. Böylece onlar, ona rahatsızlık vermeye başladılar ve onu oradan taşınmaya zorladılar.”⁵⁵

Şa'rânî, el-Gamrî Camisinden ayrılmak zorunda kaldıktan sonra hiçbir zaman onlara kin beslemediğini belirterek, zâviyesine yardım etmek üzere gelen kimseleri el-Gamrî Medresesi, Abdulkâdir Kâdirî Zâviyesi, Ali el-Marsâfî Zâviyesi gibi Kahire'nin diğer medrese ve zaviyeler yönlendirdiğini bildirir.⁵⁶

Şa'rânî, on yedi yıl ikâmet ettiği el-Gamrî Camisinden ayrılarak 927 yılında Kâfur el-Ahşidî geçidindeki Ummu Havand Medresesi'ne taşınmıştır.⁵⁷ Şa'rânî, entrikaların ve kıskançlıkların olduğu bir ortamdan huzurlu bir ortama yerleşmiş ve mihnet dönemi sona ermiştir.⁵⁸ Şa'rânî bu medresedeki ikâmeti boyunca Hz. Peygamber için düzenlenen zikir toplantılarını rahatça gerçekleştirme imkânına sahip olmuş ve bu toplantılara katılan pek çok üst düzey devlet yetkilileriyle tanışma imkanına sahip olmuştur. Böylece şöhreti giderek daha da artmıştır.⁵⁹

⁵⁴ Ali Mübarek, *el-Hitatu'l-Cedide*, XII/111-112.

⁵⁵ Ferağlî, *A.g.e.*, s.55.

⁵⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.116.

⁵⁷ Ali Mübarek, *A.g.e.*, XIII/110.

⁵⁸ Surur, Taha Abdalbâki, *A.g.e.*, s.52-53.

⁵⁹ Surur, *A.g.e.*, 52-53; Huseyin Hâşimî, *el-Muhaddisûn fî Mısır ve'l-Ezher*, s.345-346.

Şa'rânî, Ummu Havand Medresesindeki ikametinden sonra bu medresede tanıştığı devlet yetkililerinden birisi olan Muhyiddin el-Uzbekî tarafından kendisi adına yaptırılan zâviyesine taşınmıştır.⁶⁰

E- Şa'rânî Zâviyesi:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin yıldızı Muhyiddin el-Uzbekî tarafından kendisi için bir zâviye inşâ etmesinden sonra parlamış ve bu zâviyede Kahire toplumundaki nüfûzu oldukça artmıştır. Ali Mübârek, Şa'rânî'nin bu zâviyeye yerleştikten sonraki nüfûzunu şöyle anlatır:

“Emirler ve Arap reisleri daima ona olan sevgilerini ifade etmişlerdi. Bu öyle bir sevgiye ulaşmıştı ki, hiç kimse onun görüşünü almaksızın bir göreve kabul edilmemiştir. Emirler sık sık zâviyesinin yanından geçtiğinde maiyetini kapıda durdurarak zâviyeye girmiş, şeyhin elini öpmüş, ve bu görüşmeden cesaret alarak geri dönmüştür. O, Kahire’de en sık ziyaret edilen en meşhur şeyh konumuna yükselmiştir. Büyük küçük herkes ondan nasihat istemiştir...”⁶¹

Muhyiddin el-Uzbekî Şa'rânî'nin Ummu Havand medresesinde tanışmış olduğu devlet görevlilerinden birisiydi.⁶² Şa'rânî'nin biyografisini yazanlar Muhyiddin Abdulkadir el-Uzbekî tarafından Şa'rânî için inşâ edilen zâviye ve kaynağı hakkında farklı görüşler öne sürülmüşlerdir:

a) Ali Mübarek’e göre Kadı Muhyiddin el-Uzbekî, hem Memlûk hem de Osmanlı yönetimi altında divan yönetiminin başkanı olan Şerefeddin İbn Harazî el-Kutbî'nin bir akrabasıydı. Bu yüksek görevde bulunan akrabası Abdulkadir’e onu arazi memuru olarak tayin ederek yardım etmek istemiştir. Böylece Abdulkadir kendi adına kaydettiği pek çok arazi toplamıştır. Gerçek sahipleri ise arazilerinden yoksun bırakılmıştır. 930/1534 yılında Sultan Süleyman yönetimi altında Osmanlı Devletinin Mısır’ı ikinci fethinden sonra vali Ahmet Paşa ayaklanması bastırıldığı zaman yetkililer toprak kaydının yeniden düzenlenmesine çalışmışlardır. Kadı, topraklarının haciz edileceğinden korkmuş böylece, Darbu’l-Kâfûrî'nin önündeki Hâkimî Kanalı üzerine bir medrese inşâ etmiş ve tüm arazi mallarını dinî bir vakıf olan bu Camiye

⁶⁰ Ali Mübarek, *A.g.e.*, XIII/110.

⁶¹ Ali Mübarek, *A.g.e.*, XIII/111.

⁶² Ali Mübarek, *A.g.e.*, XIII/110.

bağışladıktan sonra, Şa'rânî'yi oranın başına getirmiştir. O, bu şekilde arazileri hacizden ve soruşturmadan korumak istemiştir. Bu vakıf, Şa'rânî, torunları ve câminin sakinleri için ekonomik bir güven sağlamıştır.⁶³

b) Mâlicî'ye göre ise, Kadı Muhyiddin'in kendisi Kahire'deki divânın baş sorumlusuydu. Mısır'ı fetheden Sultan Selim, arazi kayıtlarını kontrol ettiğinde ona sinirlenmiş ve onu idam etmekle tehdit etmiştir. Kadı, Şa'rânî'nin o dönemdeki ikâmetgâhı Ummu Havand Zaviyesinde gizlenmiş ve bu sıkıntıdan kurtulursa Şa'rânî'ye bir câmi inşâ edeceğine söz vermiştir. Sultan Selim, Kahire'deki tüm din âlimleriyle görüştüktan sonra ona toplantılara alışık olmayan genç bir sûfî şeyhin yokluğu haber verilmiştir. Böylece Sultan Selim, Şa'rânî'nin yanına gitmiş ve ondan o kadar etkilenmiş ki, Kadının hayatı için gösterdiği mazeretine rıza göstermiştir.

c) Mâlicî ikinci bir görüş daha aktarır. Buna göre, kadının idamına karar veren Sultan Selim'in kendisi değil komutanlarından birisiydi. Kadı, Şa'rânî'nin zâviyesine gizlendiğinde Şa'rânî ona bir kalfa vererek onu komutana götürmesini emretmiştir. O, bunun üzerine affedilmiştir.⁶⁴

Şa'rânî'nin zâviyesi hakkındaki şüpheler üzerine yetkililer zâviyenin mâlî kaynakları hakkında soruşturma başlattılar. Hüsrev Paşa (941-942/1534-1535) döneminde ve 958/1551'de Ali Paşa yönetiminde gelirlerin genel bir incelemesi yapıldı. Osmanlı vakıf kâtibi Şa'rânî'nin zâviyesinin durumunu İstanbul'daki yetkililere bildirdi. Bunun üzerine zâviyenin gelirleri geçici olarak askıya alındı. Şa'rânî, suçsuzluğunu bertaraf ederek kendisi için bir parça ekmeğin yeterli olacağını ve tüm sorumluluğu üstlendiğini, kâfirlerle mücadele ettiği için devletin daha fazla ihtiyaç sahibi olacağını yetkililere bildirdi. Sorun, Şa'rânî'den İstanbul sultanının başarısı için dua etmesi istenerek çözümlenmiştir.⁶⁵ Şa'rânî böylece yönetimin desteğini arkasına alarak şöhretini daha da arttırmış ve bu tarihten sonra zâviye ile ilgili herhangi bir sorun vukû bulmamıştır.⁶⁶

⁶³ Ali Mübârek, *el-Hitatu'l-Cedide*, XIII/110.

⁶⁴ Mâlicî, *A.g.e.*, s.153-156.

⁶⁵ Ali Mübârek, *A.g.e.*, s.111.

⁶⁶ Şa'rânî Zâviyesi için bkz. Winter, *Society and Religion*, s. 46-49.

Şa'rânî, divân üyelerinin soruşturması esnasında kendisine şunların söylendiğini belirtir: *“Paşa sana vakıfların gelirlerinden yararlanmana izin verdi. Şu anda sen helâl yiyorsun”*⁶⁷

Şa'rânî zâviyesinde ikamet edenlerin bu duruma sevindiklerini ancak kendisinin sevinmediğini şöyle anlatır:

*“Biliyorum ki, paşa benim sâlih bir kişi olmamdan çekinmedi. O, arazinin bir tek karışını bana vermek istemedi. Sultana ulaşmış olan bir haberden sonra araziyi bana verdi.”*⁶⁸

Şa'rânî *Letâifu'l-Minen*'de zâviyesinden övgü ile bahseder. Orada gece ve gündüz sürekli dua, zikir ve çalışma vızıltılarının işitildiği bir yer olduğunu söyler. orada ikâmet edenlerin çalışmalarının ve oradaki eğitimlerinin temel olarak Kur'an, hadis, fıkıh ve tasavvuf dallarına dayandığını gösterir :

*“Allah'ın bana ihsan ettiği nimetlerden birisi, gece ve gündüz zâviyemde sürekli olarak Allah zikrini, Kur'ân ve hadis kıraatlerini işitmiş olmamdır. Bir okuyucu başka birisi başlayıncaya kadar okumasını bitirmemiş, bir hadis kitabı okuyan başka bir kitaba başlayınca kadar, bir tasavvuf kitabı okuyan başka bir kitaba başlayıncaya kadar, bir fıkıh kitabı okuyan da başka bir kitaba başlayıncaya kadar okumasını bitirmemiştir. Bu ise şu anda Mısır'daki zâviyelerden çok azında görülebilecek bir durumdur.”*⁶⁹

Bununla birlikte Şa'rânî, zâviyesinin geçmişteki meşhur sûfilerin zâviyelerinin başarısına sahip olmadığını, el-Gamrî ve Muhammed Şinnâvî câmilerinin ve Tantâ'daki Ahmed el-Bedevî türbesindeki zâviyenin zâmanının eşsiz örnekleri olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁰

Şa'rânî, her gün zâviyesinde yaklaşık 200 kişi barındığını, bunların doksanınin âmâ olduğunu, yetmişinin ise kadın ve çocuk misafirlerden oluştuğunu söyler.⁷¹ Şa'rânî'nin zâviyesi, hem bir eğitim kurumu hem de misâfirler ve Şa'rânî'nin müridleri için bir ikâmetgâhtı. Burada ikâmet eden sûfiler hocaları gibi eğitimleri esnasında maddi açıdan sıkıntı çekmemişlerdir.

⁶⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, 106.

⁶⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

⁶⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.620.

⁷⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.175.

⁷¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.166-168.

Şa'rânî, bu zâviyenin yöneticiliğini sürdürürken yardım ettiği kişilerin isimlerini, yardım edilen eşyâların tam niteliklerini ve fiyatlarını zikretmiştir. Ayrıca zâviyeye yardımda bulunanların da listesini, kendisine hediyeler gönderen sûfilerin, kadıların, emirlerin isimlerini de zikretmiştir. Kıtık yılı olan 963-1565-66 yılında zâviyede ikâmet eden öğrencilerine tahıllarını fakirlerle paylaşmalarını istemiştir.⁷²

Şa'rânî'nin zâviyesinin bir zühd zâviyesi olmadığı hatta zengin bir vakfa sahip olan bir kurum olduğu görülmektedir. Şa'rânî, yöneticilerden gönderilen hediyeleri kabul etmediğini ya da fakirlere dağıttığını belirterek, zâviyesinde ikâmet etmediğini evinden zâviyesine yürüyerek gittiğini özellikle vurgular.⁷³ Şa'rânî, dört eşi ile birlikte zâviyenin yakınında bir evde ikâmet etmeyi tercih etmiştir.

Şa'rânî'nin ikâmet ettiği medreselere ve zâviyelere göre ilmî eğitimini şöyle tasnif etmek mümkündür:

Bazı eserlerde Şa'rânî'nin Kahire'ye geldikten sonra el-Ezher'de ikamet ettiği ve burada eğitim gördüğü ile ilgili bilgiler yer almaktadır.⁷⁴ Ancak, Şa'rânî bazı el-Ezher âlimlerinden ders aldığını belirtmesine rağmen el-Ezher'de yerleşik bir öğrenci olduğundan bahsetmez.

Şa'rânî'nin Kâhire'ye geldiğinde ilk ikâmetgâhı olan el-Gamrî Camisi medresesi, onun ilk eğitimini aldığı ve devrin büyük âlimlerinden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm dallarında pek çok eser mütalaa ettiği ve buradaki ikâmetinin sonlarına doğru tasavvufla tanıştığı dönemdir. el-Gamrî Camisinden ayrıldıktan sonra Ummu Havand Medresesinde ve kendi adıyla kurulan zâviyede tasavvuf eğitimine vermiş ve eserlerinin büyük çoğunluğunu bu medreselerdeki ikâmeti esnasında telif etmiştir.⁷⁵

F- Ailesi:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Hz.Peygamberin vasiyetlerinden birisinin evlenmeyi bekarlığa üstün tutmak olduğunu belirterek erken evlenmenin yararlarını uzun uzun anlatır. Ancak “*erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur*”⁷⁶ ayetine işaret

⁷² Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, (thk. Abdulhalîm Mahmud), es-Sakâfetu'l-İslâmiyyetu'l-Asîle, Matbaatu Hassân, Kâhire, T.y., s.224-226.

⁷³ Şa'rânî, *Letâiuflu'l-Minen*, s.40.

⁷⁴ Ferağlî, *A.g.e.*, s.34.

⁷⁵ Şa'rânî, eserlerinin sonunda eserin bitiş tarihlerini de zikreder. Bu tarihlere bakılacak olursa eserlerinin büyük çoğunluğu 930 yılından sonra yani Ummu Havand medresesinde ve kendi zâviyesinde telif edilmiş eserler olduğu görülmektedir. Bkz. G.Flügel, “A.g.m.”, s.271-274.

⁷⁶ 3.Nisa, 34.

ederek evlenecek kişinin bir kazancının olması gerektiğine, aksi takdirde erkeğin kadınla aynı mertebede olacağına ve ona bir üstünlük sağlayamayacağına inanır.⁷⁷ Şa'rânî, ilim tahsili ile meşgul olduğu için, erkenden bir aile kurmadığını belirtir ancak otuz yaşına kadar kendisini iffetli tuttuğu için Allah'a hamdeder.⁷⁸

Şa'rânî'nin müslüman geleneğin aksine eserlerinde hanımlarından, onların dindarlıklarından, ve ahlâki özelliklerinden sık sık bahsetmesini bazı batılı yazarlar da takdire şayan görmüşlerdir.⁷⁹ Şa'rânî'nin hanımlarına ve genel olarak kadınlara karşı saygısı kişiliğinin oldukça câzip bir özelliği olarak görülmüştür.⁸⁰ Letâifu'l-Minen adlı otobiyografisinde Şa'rânî, dört hanımının da sâlih kişiler olmasını Allah'ın kendisine ihsan etmiş olduğu nimetlerden birisi olarak görür. Şa'rânî'ye göre sâlih bir eşe sahip olmak Allah'ın en büyük nimetlerinden birisi olmasaydı Allah, peygamberi Zekeriyya (a.s.)'ya “eşini kendisi için ıslâh ettik”⁸¹ buyurmazdı.”⁸²

Şa'rânî'nin ilk hanımı, Sidî Ahmed el-Behlûl'un tavsiye üzerine evlendiği, Halil el-Kasabî'nin kızı Zeynep idi. Diğer iki hanımı Hâlîme ve Fâtıma da Garbiyye şehrindendi. Şa'rânî, Kahire toplumundan evlenmekten kaçınmış, hanımlarını hayatı boyunca güçlü bağlar kurmak istediği Garbiyye şehrinden seçmiştir.⁸³ Şa'rânî'nin dördüncü hanımı ise tek oğlunun annesi Ummu'l-Hasan idi. Ummu'l-Hasan, Sidî Medyen el-Eşmûnî'nin⁸⁴ oğlu Sîdî Ebu's-Suûd'un kızıydı.⁸⁵ Ummu'l-Hasan bir “seyyide” ya da “şerîfe” (Hz. Peygamberin soyundan gelen) olup, dedesinin zaviyesindeki yaşam hakkında Şa'rânî'yi bilgilendirmiştir.⁸⁶

Şa'rânî, dört hanımının da sâlih kişiler olduklarını söyleyerek, alçakgönüllülükleri, dindarlıkları, hayırseverlikleri ve tutumlulukları nedeniyle onları

⁷⁷ Şa'rânî, *Levâkihu 'l-Envâr*, s.394-395.

⁷⁸ Şa'rânî, *Letâifu 'l-Minen*, s.121.

⁷⁹ Schacht, “Şa'rânî”mad. *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., X/345; Smith, “al-Sha'rânî The Mystic”, *The Muslim World*, XXIX/s.240-247. Katharyn Johnson bu konuda şunları söyler: “Onun aile hayatını oldukça mutlu geçirdiği görülmektedir. eş-Şa'rânî, sık sık hanımlarına olan büyük sevgisinden söz eder, onun eserleri çağında alışılmamış/görülmemiş bir biçimde kadına karşı bir hassasiyeti ve saygıyı yansıtmaktadır.” Bkz., Jhonson, “A.g.m.”, s.22.

⁸⁰ Zeki Mübarek, “A.g.m.”, s.232; Winter, *A.g.e.*, s.52-53.

⁸¹ 21. Enbiyâ, 90.

⁸² Bkz., Şa'rânî, *Letâifu 'l-Minen*, s.398, 621.

⁸³ Winter, *A.g.e.*, s.52.

⁸⁴ Medyen el-Eşmûnî, ünlü sûfî, Ahmed ez-Zâhid'in müridi ve Ebû Medyen'in torunu idi. Bkz. Şa'rânî, *et-Tabakâtu 'l-Kübrâ*, s.422,

⁸⁵ Şa'rânî, *Letâifu 'l-Minen*, s.621.

⁸⁶ Winter, *A.g.e.*, s. 52. Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.22.

över. Onların bir saat dahi abdestsiz gezmediklerini, namazlarını tam vaktinde edâ ettiklerini, gece ibâdetlerine de devam ettiklerini belirterek hanımları içerisinde en dindâr olanının Fâtıma olduğunu belirtir. Fâtıma'nın gece boyu namazlarda kendisine eşlik ettiğini, bir rekatta Kur'ân'ın dörtte birini okuduğunu, çocuğunun ağlaması dışında namaza kendisiyle birlikte devam ettiğini anlatır.⁸⁷

Onların tek bir gün dahi hastalıkları dışında çarşıdan bir şeyler satın almak üzere kendisinin vaktini almadıklarını söyler.⁸⁸

Şa'rânî, Ummu Abdurrahmân'ı Mekke'ye beraberinde götürdüğü zaman yol üzerindeki Akabe kasabasında gezintiye çıkmayan kabiledeki tek kadın olduğunu anlatarak, kendisinden hem daha düşünceli hem de daha kuvvetli bir irâdeye sahip olduğunu belirtir:

“Eşim Abdurrahman'ın annesi Fâtıma benimle birlikte üç defa Hicaz'a gelmişti. Mekke'ye varıncaya kadar oradan da evine dönünceye kadar binmiş olduğu deveden inmemişti. Dağ yolunda yokuş çıkarken dahi deve semeri üzerindeki örtülmüş mahmil içinde otururdu. Diğer büyük kimselerin eşleri iniş ve yokuşlarda develerinden indikleri halde o inmezdi. Hiçbir zaman bir merkebe bindiğini görmedim. ‘hiçbir kimsenin beni görmesini istemem’ derdi. Kendisi bir zamanlar göz ağrısı çektiği için kendisine izin verdiğim halde göz hekimi o kadar uğraşmasına rağmen bir türlü gözüne bakmayı ona göre ilaç tavsiye etmeyi başaramamıştı. Ben de kendisini bir türlü ikna edememiştim. Gözünün acısı geçinceye kadar sabır göstererek bu acıya katlanmıştı. Hatta bu yüzden sol gözü, sağ gözüne göre daralmış ve bugüne kadar öyle kalmıştır...”⁸⁹

Şa'rânî'nin sunmuş olduğu anekdotlardan dindâr ve güçlü bir kadının portresi ortaya çıkar. Şa'rânî'nin eserlerinde, Fatıma'nın ve diğer hanımların örnekleri, Allah'a olan görevlerini ihmal etmeden sevecen bir aile meydana getiren uygun birer müslüman eş modelleri olarak sık sık görülür.

Şa'rânî'nin *Letâifu'l-Minen*'inde tek erkek çocuğu Abdurrahman'ın dışında Husnâ isminde bir kız çocuğuna da sahip olduğunu öğrenmekteyiz.⁹⁰ Şa'rânî tek oğlu Abdurrahman'a karşı büyük bir sevgi beslemiştir. Şa'rânî, derslerine karşı oğlunun

⁸⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.621.

⁸⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.622.

⁸⁹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.246-247.

⁹⁰ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.598.

ihmâlkâr davranan tutumuna üzülmüş ancak daha sonra derslere yeniden bir ilgi duymaya başladığı zaman rahatlamıştır.⁹¹

G- Halefleri ve Şa'rânîyye Tarîkatı'nın Gelişimi:

Şa'rânî'nin ölümünden sonra zâviyesinin yönetimi hakkında oğlu Abdurrahman ve yeğeni Abdullatîf arasında anlaşmazlıklar çıktı. Abdullatîf, Şa'rânî gibi cömert bir kimse olduğu için zâviyede kalanlar onu, Abdurrahman'a tercih etmişlerdi. Şa'rânî'nin daha hayattayken oğlu Abdurrahman'ı paraya olan hırsından dolayı uyardığını öğrenmekteyiz.⁹² Bu yüzden zâviyede kalanların da tercihi ile zâviyenin idaresini yeğen Abdullatîf üstlenmişti. Abdullatîf'in ansızın ölümü üzerine zâviyenin idaresini 1011/1603 yılında vefat edinceye kadar Şa'rânî'nin oğlu Abdurrahman üstlenmiştir. Muhyiddin el-Mâlicî Abdurrahman'ın cimriliğinden dolayı sevilmediğini ancak dedesinin kendisine sâdık kalan birkaç kişiden birisi olduğunu söyler. Ancak Mâlicî, Abdullatîf'in âni ölümünü, rüyasında oğluna görünen ve onun hak ettiği görevi üstlenen akrabasını ortadan kaldırmayı vaad eden Şa'rânî'nin müdahalesi ile açıklar.⁹³

Abdurrahman, ikamet yerini Birketu'l-Fîl bölgesine taşımış, sadece cuma günleri zaviyeye uğramış ve bu yüzden zâviye yönetimini ihmal etmiştir. Sonuç olarak zâviye eski ihtişamını kaybetmiştir.⁹⁴

Abdurrahman'ın yerine oğlu İbrahim ve sonra onun kardeşi Yahya geçmiştir. Her ikisi de zengin olmuş, yöneticilerle ve önemli sûfî çevrelerle iyi ilişkiler kurmuşlardı.⁹⁵ Yahyâ (1065/1564), elli bir yıl tarikatın liderliğini yapmıştır. *el-Menâkibu'l-Kübrâ Tezkiretu Uli'l-Elbâb fî Menâkibiş-Şa'rânî* adlı eseriyle Şa'rânî'nin biyografisini ve Şa'rânî'den sonraki Şa'rânîyye tarikatını ele alan Muhyiddin el-Malîcî, Yahyâ döneminde tarikatın üyeliğine girmiştir. Mâlicî döneminde tarikatın diğer bir lideri Muslihiddin eş-Şa'rânî'ydi.⁹⁶

⁹¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.345.

⁹² Şa'rânî, *A.g.e.*, *A.y.*

⁹³ Malîcî, Muhyiddin, *A.g.e.*, s.168.

⁹⁴ Münâvî, Abdurraûf, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, II/72-73.

⁹⁵ Oysa ki Şa'rânî, eserlerinde sık sık yöneticilerle yakınlığa dinî amaçlar dışında şiddetle karşı çıktığını belirtmiştir. Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.511.

⁹⁶ Malîcî, *A.g.e.*, s.170, 171, 178, 192-194.

Câbertî *el-Acâib* adlı eserinde, Ahmed eş-Şa'rânî (1184/1770) ve oğlu Abdurrahman'ın biyografisini verir.⁹⁷ Evliya Çelebi *Seyhatnâme*'sinde, on yedinci yüzyılda Şa'rânî mevlidinin seçkin ulemâ tarafından kutlandığını ve mânevîyatı yükselttiğini ancak câmilerin oldukça küçük olmasından dolayı katılan grupların geniş olmadığını gözlemlemiştir.⁹⁸ William Edward Lane'in, *The Manners and Customs of the modern Egyptians* adlı eserinde, Şa'rânî tarikatı ismen zikredilmiştir.⁹⁹

Şazeliyye tarikatının bir yan kolunun kurucusu olan Muhammed İbn Halil el-Meşîşî el-Kâvukcî (öl.1303/1888), Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin *Letâifu'l-Minen*'inden oldukça etkilendiği eseri *Şevâriku'l-Envâri'l-Celiyye fî Esânîdi's-Sâde's-Şâziliyye*'de, Şa'rânî'ye kadar uzanan bir silsile zikretmiş, ve bir yerde şunları söylemiştir:

“Ben tasavvufta Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin bir öğrencisiydim. O, beni Şa'rânî ecdâdının yoluna kabul etti.”¹⁰⁰

Ancak Kâvukcî'nin sıraladığı silsile bütünüyle, Muhyiddin el-Malicî'nin Şa'rânî'nin şeyhleri silsilesiyle veya Mâlicî'nin eserinin editörü Sefer eş-Şa'rânî tarafından eserin sonuna eklenen Şa'rânîlerin şecere ağacı ile örtüşmemektedir.¹⁰¹ Kâvukcî'de açıkça Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin tasavvufunu Şa'rânî soyundan gelen kimselerden değil, Muhammed el-Belhî eş-Şâzilî'den öğrendiğini söyler. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin soyundan gelen Sefer eş-Şa'rânî ise hem kendisinin hem de babasının bir sûfî olduğuna dair hiçbir şey ileri sürmemiştir.¹⁰²

On dokuzuncu yüzyıl Mısır tasavvufu hakkında en önemli kaynaklardan birisi olan Ali Mübarek'in (öl.1311/1893) *el-Hitatu'l-Cedîde*'sinde, Babu's-Şa'riyye mahallesinde Recep ayının yirmi yedinci gecesinden ay sonuna kadar devam eden mevlit kutlamalarından ve cumartesi günleri düzenlenen bir *hadra*'dan (dua ve zikir toplantısı) bahsetmekle birlikte bu tarikattan söz etmemiştir.¹⁰³ Mc.Pherson da

⁹⁷ Cabertî, *Acâibu'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, Kahire, Bukak, 1297, I/364, II/213.

⁹⁸ Evliya Çelebi, İbn Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyhatnâmesi*, İstanbul, 1938, X/475.

⁹⁹ W.E.Lane, *The Manners and Customs of the modern Egyptians*, East-West Publications, London, 1978, s.249.

¹⁰⁰ Bu el yazma eser California Üniversitesinde bulunmaktadır. Los Angeles Özel Koleksiyonlar Bölümü. Trimmingham, J. Spencer, *The Sûfî Orders in Islam*, The Clarendon Press, Oxford, 1971, A.g.e., s.278; Brockelmann, Carl, *G.A.L., Supplement*, Leiden, 1998, II/776; Winter, A.g.e., s. 85.

¹⁰¹ Malicî, A.g.e., s.197-198.

¹⁰² Winter, A.g.e., s.70.

¹⁰³ Ali Mübarek, *el-Hitatu'l-Cedîde*, XIII/91.

araştırmasında bu semtteki bir mevlitten söz etmiş ancak bu mevlidin Şa'rânî'nin mevlidi ile ilişkisinin olup olmadığını tespit edememiştir.¹⁰⁴ Yirminci yüzyıl Mısır'ında halkın dinî gelenekleri hakkında yapılan araştırmalar da, Şa'rânîyye tarikatından söz etmemişlerdir.¹⁰⁵

Tüm bunlar, Şa'rânîyye tarikatının on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar varlığını devam ettirdiğini, on dokuzuncu yüzyıl boyunca belirsiz olduğunu ve Şa'rânî mevlidinin yirminci yüzyıla kadar sürmüş olabileceğini göstermektedir.

H- Ölümü:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, 961/1553 yılının başlangıcında 63 yaşındayken, rüyasında son yolculuğuna hazırlamasını söyleyen merhum şeyhlerini görmüştür.¹⁰⁶ Kendisine son yolculuğuna hazırlanmasını söyleyenler arasında; Nureddin eş-Şûnî, kardeşi Abdulkâdir, Ebu'l-Hasan el-Gamrî yer almaktaydı. Şa'rânî'nin anlattığına göre kardeşi Abdulkadir rüyasında kendisine şunları söylemiştir:

*“Yolculuk için hazırlan! Bizler 63 yaşının başında ölürüz.”*¹⁰⁷

Şa'rânî, bu rüyalar üzerine ölümünün yaklaştığı hissine o kadar kapıldı ki, yemek yeme, uyuma ve içme zevkini kaybettiğini, sarığının yıkamayı da ihmal ettiğini anlatır.¹⁰⁸ Ancak bu rüyayla birlikte Şa'rânî, 12 yıl daha yaşamış, 973 yılının, Cemâziye'l-Evvel ayının ikinci veya başka bir versiyona göre beşinci günü yani, 1565 Aralığının yirmi beşinci veya Kasımının beşinci günü yetmiş dört yaşındayken, on bir gün hasta olarak yattıktan sonra vefat etmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Mc Pherson, J.W., *The Poulidis of Egypt*, Kahire, 1941, s.296.

¹⁰⁵ Michael Winter, P. Kahle'nin, “Zur Organization der Dervichorden in Egypten” (*Der Islam*, VI/149-169) adlı makalesinde Mısır'daki tarikatların listesini verdiğini ancak Şa'rânî tarikatından bahsetmediğini belirtir. Bkz. Winter, *A.g.e.* s.85. L. Massignon'un *İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan “*Tarika*” maddesindeki tarikatlar listesinde, Şa'rânîyye tarikatı zikredilmez. *İslâm Ans.* M.E.B.Y., IV/667-72. Şa'rânîyye tarikatına Trimmingham'ın eserinde yer verilmiş, ancak yirminci yüzyıla kadar süren tarikatlardan birisi olarak ele alınmamıştır. Bkz. Trimmingham, *The Sûfî Orders In İslam*, s.220-229.

¹⁰⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.110.

¹⁰⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁰⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁰⁹ İlk tarih Ali Mübarek tarafından verilmiştir. Bkz. *el-Hitatu'l-Cedide*, XIII/112. İkinci tarih ise Mâlici tarafından verilmiştir. Bkz. Malîcî, *A.g.e.*, s.161. Her iki kaynağa göre de Şa'rânî'nin Pazartesi günü vefat ettiği belirtilir. Ancak Michael Winter'in tespitine göre şayet Ali Mübarek'in verdiği tarih doğruysa Şa'rânî Pazar günü, Malîcî'nin verdiği tarih doğruysa Çarşamba günü vefat etmiştir. Şa'rânî'nin vefatının pazartesi günü olarak gösterilmesi, Hz. Peygaber'in bu günde vefat etmiş olmasından kaynaklanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Winter, *A.g.e.*, s.84.

971-973/1564-1566 yılları arasında görevde bulunan Mısır vâlisi Ali Paşa'nın yanı sıra, emirler, kazasker, kadılar, dört mezhebin fıkıh âlimleri, sûfiler ve halktan pek çok kişi onun cenazesine katılmıştır.¹¹⁰ Kalabalığın yaklaşık elli bin kişi olduğu, Şa'rânî'nin zâviyesi ile cenaze namazının kılındığı el-Ezher arasındaki tüm caddelerin dolduğu ifade edilmiştir.¹¹¹

Şa'rânî, vasiyeti üzerine, kendisi için inşâ edilmiş olan zâviyesinin yakınındaki bir mezara, Nureddin eş-Şûnî'nin¹¹² yanına mezar bekçisi Emir Hasan tarafından defnedilmiştir. Şa'rânî'nin mezar inşaatının tam olarak öldüğü gün tamamlandığı söylenmiştir. 975/1567 üzerine bir kubbe inşâ edilen mezarı hala kendi ismini taşımaktadır.¹¹³

Şa'rânî'nin biyografisini müstakil bir eserde kaleme alan Mâlicî onun fizikî eşkalini şöyle tarif etmiştir:

*“O, kısa boylu, orta ağırlıkta ve açık kahverengi tenli birisiydi. Gözleri, siyah, kaşları kemer gibi uzanmaktaydı. Pürüzsüz yanaklı, kanca burunlu, oval ağızlı ve yuvarlak yüzliydü. Üçte biri kahverengi olan yuvarlak bir sakalı vardı. Sağ elinin işaret parmağı diğer tüm parmaklarından daha kısaydı. Tasavvuf yoluna girdiği andan itibaren hep zemine doğru bakmış, gözlerini hiç yukarıya doğru kaldırmamıştır. O, bir taylisan [başları ve omuzları örten bir örtü] takar ve kaşkal giyerdi.”*¹¹⁴

¹¹⁰ Ali Mübarek, *el-Hitatu'l-Cedide*, XIII/112.

¹¹¹ Winter, *A.g.e.*, s.69.

¹¹² Şa'rânî, Şûnî'nin defni hakkında şunları söyler: “O, 944 (1537-38)'te vefat etti. Beyne's-Sureyn geçidindeki Medresetu'l-Kâdisiyye'ye bitişik olan yerimize gömüldü.” Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.521; Şa'rânî, öldükten sonra Şûnî'nin yanına defnedilmesini istemiştir. Bkz. *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, s.203.

¹¹³ Winter, *A.g.e.*, s.68-69.

¹¹⁴ Malicî, *A.g.e.*, s.128-129.

II- İLMÎ KİŞİLİĞİ:

A- Hocaları:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin dedesi Ali b. Şihâb'ın ve babası Ahmed Şihâbuddin'in Kahire'de, kendisinden önce eğitim görmüş olmaları, ulemâ ve sûfî çevrelerle ilişki kurmaları, Şa'rânî'nin mânevî ve ilmî gelişimine yön vermiştir. Nitekim, Şa'rânî'nin fıkıh ilmindeki en önemli hocası Zekerîyyâ el-Ensârî (öl.925/1514), dedesinin el-Ezher'deki en yakın arkadaşlarından birisiydi. Şa'rânî'nin tasavvuftaki en önemli rehberleri olan Ali el-Havvâs (öl. 939/1532-33) ve İbrâhîm el-Matbûlî de dedesinin en yakın arkadaşlarındandı.¹¹⁵

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*'de yaklaşık 50 âlimden ders aldığını belirtmiş ve hepsinin beğenisini kazandığı için Allah'a olan şükürünü ifade etmiştir.¹¹⁶ Şa'rânî, eserlerinde bu hocalarından bahsetmekle kalmamış, hocalarına karşı saygısının bir ifadesi olarak *Tabakâtu's-Suğrâ*'da kendileriyle mulâki olduğu ve kendilerinden ders aldığı hocalarının biyografilerini de vermiştir.¹¹⁷ *Letâifu'l-Minen*'de ise eğitiminde en büyük rolü oynayan hocalarını ve bu hocalarından okuduğu eserlerin isimlerini zikretmiştir.¹¹⁸ Şa'rânî'nin zikretmiş olduğu isimlere bakılacak olursa, o, Kâhire'nin en seçkin âlimlerinin gözetiminde yetişmiştir. Ayrıca, onların farklı fıkıh ekollerine mensup olmaları, hem fıkıh hem de tasavvuf birikimine sahip olmaları Şa'rânî'nin ilmî ve tasavvufî birikimine müsbet katkıda bulunmuştur. Hocalarının tümünün ilim ve ameli birleştirmiş olduklarını söyleyen Şa'rânî, tasavvuf ahlâkını sergilediklerine dair pek çok örnek vererek onların tasavvuf ehli olduklarını göstermeye çalışmıştır.¹¹⁹

XIV. yüzyılda Kâhire'deki en önemli ilim merkezlerinden birisi olan el-Ezher'de hiçbir zaman eğitim görmemiş olmasına rağmen, Şa'rânî'nin zikretmiş olduğu bazı hocaları, el-Ezher'de ders vermiş, müftülük ve vâizlik görevinde bulunmuşlardır.¹²⁰

¹¹⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.434.

¹¹⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.57.

¹¹⁷ Bkz., Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.16-67.

¹¹⁸ Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.57-61.

¹¹⁹ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.16.

¹²⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, 58-59. el-Ezher Camisi'nin müftü ve hatiplerinden, Şemsuddin es-Semnûdî, Cemaleddin es-Sâfî imamlarından; Nureddin es-Senhûrî, Şa'rânî'nin hocalığını yapmış âlimlerdir. Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.58-59, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.56-57.

Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin ilmî şahsiyetinin oluşumunda katkısı bulunan hocaları şunlardır¹²¹:

- 1- Celâleddin es-Suyûtî (öl.911/1505)¹²²
- 2- Zekerîyyâ el-Ensârî (öl.925/1514)¹²³
- 3- Burhâneddin b. Ebî Şerîf (öl. 923)¹²⁴
- 4- Kemâleddin et-Tavîl (öl.936/1529-30)¹²⁵
- 5- Burhâneddîn el-Kalkaşendî (öl.922)¹²⁶
- 6- Şihâbeddîn eş-Şişînî (öl.919/1513-14)¹²⁷
- 7- Nureddin el-Eşmûnî (öl.929)¹²⁸
- 8- Abdulkâdir en-Nakîb (öl.922)¹²⁹
- 9- Saadeddin ez-Zehebî (öl.939)¹³⁰
- 10- Abdulhak es-Sunbâtî (öl.931/1524-25)¹³¹
- 11- Celâleddin es-Sekerî (öl.?)¹³²
- 12- Şemseddin ed-Dımyâtî (öl.?)¹³³
- 13- Şihâbeddîn el-Husâmî (öl.925)¹³⁴
- 14- Abdulhâlık el-Mikâtî (öl.?)¹³⁵
- 15- Şemseddin el-Cezîrî (öl.)¹³⁶
- 16- Nureddin b. Nâsır (öl.?)¹³⁷
- 17- Ali eş-Şafî (öl.?)¹³⁸

¹²¹ J.C.Garcin, Şa'rânî'nin Hocalarının İsimlerini sıralayarak onların diğer biyografî kaynaklarında yer alan biyografilerine referansta bulunur. Bkz. J.C.Garcin, Index Des Tabakât De Sha'rânî, *Annales Islamologiques*, De L'Institut Français D'Archeologie Orientale du Caire, Kahire, 1966, IV/47-94. Şa'rânî'nin bazı hocalarının ölüm tarihlerini gerek, onun eserlerinden ve diğer tarih kaynaklarından tespit edemedik.

¹²² Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.17; Gazzî, *el-Kevâkib*, I/226-231; İbn İmâd, *Şezerât*, X/74-79.

¹²³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.36; Gazzî, *A.g.e.*, I/196-207; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/186-188.

¹²⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.45; Gazzî, *A.g.e.*, I/102-105; İbn İmâd, *A.g.e.*, s.X/166-169.

¹²⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.45; Gazzî, *A.g.e.*, II/45-46; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/307.

¹²⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.46; Gazzî, *A.g.e.*, I/108; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/149.

¹²⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.47; Gazzî, *A.g.e.*, I/151; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/130.

¹²⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.48; Gazzî, *A.g.e.*, I/284; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/229-230.

¹²⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.; Gazzî, *A.g.e.*, 1/253; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/156.

¹³⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.; Gazzî, *A.g.e.*, 2/44-45; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/330.

¹³¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.49; Gazzî, *A.g.e.*, 1/221-223; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/238-239.

¹³² Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹³³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.51.

¹³⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.52; Gazzî, *A.g.e.*, 1/153; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/183.

¹³⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.53; Gazzî, *A.g.e.*, I/224.

¹³⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹³⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.54.

¹³⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

- 18- Şihâbeddin el-Kastallânî (öl.923)¹³⁹
- 19- Şihâbeddin es-Semnûdî (öl.?)¹⁴⁰
- 20- Şemseddin el-Fezzî (öl.?)¹⁴¹
- 21- Cemâleddin es-Sâfî (öl.?)¹⁴²
- 22- Âminuddîn el-Îmâmu bi-Camisi'l-Gamrî (öl.929/1522-23)¹⁴³
- 23- Nureddin es-Semhûdî (öl.?)¹⁴⁴
- 24- Molla Ali el-Acmî (öl.?)¹⁴⁵
- 25- Bedreddin el-Meşhedî (öl.?)¹⁴⁶
- 26- Nureddin el-Mahallî (öl.930/1523-24)¹⁴⁷
- 27- Şihâbeddîn el-Mesîrî (öl.?)¹⁴⁸
- 28- Ebu'n-Necâ el-Fevvî (öl.?)¹⁴⁹
- 29- Nureddin el-Cârihî (öl.931)¹⁵⁰
- 30- Şihâbeddin Abdulkâfî (öl.?)¹⁵¹
- 31- Şihâbeddin er-Remlî (öl.957/1550)¹⁵²
- 32- Şemseddin ed-Devâhilî (öl.939/1532-33)¹⁵³
- 33- eş-Şeyh Mecellâ (öl.?)¹⁵⁴
- 34- Selahaddin el-Kalyûbî (öl.930/1523-1524)¹⁵⁵
- 35- İsâ el-Ahnâî (öl.?)¹⁵⁶

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ* adlı eserini üç bölüme ayırmış ve birinci bölümde mülâki olduğu ve ders aldığı hocalarının biyografilerine yer vermiştir. İlk olarak Celâleddin es-Suyûtî (öl.911/1505)'yi zikretmiştir. Şa'rânî, henüz bir çocuk iken babasının kendisi için Suyûtî'den onun tüm kitaplarını

¹³⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.55; Gazzî, *A.g.e.*, 1/126-127; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/168-169.

¹⁴⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.56.

¹⁴¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.56.

¹⁴² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.57.

¹⁴³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.57; Gazzî, *A.g.e.*, 2/24; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/328.

¹⁴⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.60.

¹⁴⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.61.

¹⁴⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁴⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.62.

¹⁴⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.63.

¹⁴⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁵⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.65; Gazzî, *A.g.e.*, 1/284; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/252

¹⁵¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.65.

¹⁵² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.66; Gazzî, *A.g.e.*, 2/119-120; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/454-455.

¹⁵³ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.57; Gazzî, *A.g.e.*, 2/69; İbn İmâd, *A.g.e.*, X/330.

¹⁵⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.59.

¹⁵⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁵⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

öğretmek üzere bir icazet aldığını bildirir.¹⁵⁷ Mâlicî, bunu Şa'rânî'nin yeteneklerini farketdiği için Suyûtî'nin bir kerâmeti olarak görmüştür.¹⁵⁸ Şa'rânî, Celâleddin es-Suyûtî'ye hocası olarak yer vermiş, Kahire'ye ilk defa on iki yaşında geldiğinde 911/1505'te ölümünden bir ay önce onunla buluştuğunu, ondan sadece *Kütüb-i Sitte*'den birkaç hadis ve *el-Minhâc* adlı eserden bazı fıkıh meseleleri okuduğunu anlatmıştır.¹⁵⁹

Suyûtî'nin eserlerinin ve görüşlerinin Şa'rânî üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Şa'rânî, fıkıhla ilgili değişik dinî meselelerde ve İbn Arabî hakkındaki görüşlerinde Suyûtî'den etkilenmiştir. Nitekim Şa'rânî, pek çok eserinde Suyûtî'den ictibaslarda bulunur.¹⁶⁰ Suyûtî'nin *et-Tahaddus bi-Nimetillâh* adlı otobiyografisi ve bu eserde belirttiği otobiyografi yazım sebepleri, Şa'rânî'nin en önemli eserlerinden birisi olan, otobiyografisi *Letâifu'l-Minen* için bir model teşkil etmiştir.

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye en çok tesir eden ve ona hayatı boyunca rehber olan en önemli hocaları şunlardır:

Aa) Ders Aldığı En Önemli Hocaları:

1- Âminuddîn (öl.929/1522-23) :

Kâhire'ye geldikten sonra el-Gamrî Camisine yerleşen ve 17 yıl burada eğitim gören Şa'rânî'nin ilk hocası, bu Camisinin imamı Âminuddîn'dir. Âminuddîn meşhur hadis ve târih âlimi İbn Hacer el-Askalânî (öl.852/1449)'nin bir öğrencisiydi.¹⁶¹ Olağanüstü güzel sesi sayesinde¹⁶², Sultan el-Gavrî döneminde Kahire'ye gelen Sultan Selim'in kardeşinin imamlığını yapmıştı.¹⁶³ Şa'rânî, Yavuz Sultan Selim'in kardeşinin el-Gavrî döneminde Mısır'a geldiğini ve hutbe vermek, imamlık yapmak üzere bir imâm istediğinde, Mısır halkının Âminuddin üzerinde

¹⁵⁷ Tavîl, Tefvîk, *eş-Şa'rânî İmâmu't-Tasavvuf fî Asrihi*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1945, s.17.

¹⁵⁸ Malicî, *Menâkibu'l-Kübrâ*, s.27.

¹⁵⁹ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.17.

¹⁶⁰ Bkz., *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, (thk. Abdurrahman Hasan Mahmud), Mektebetu Âlemi'l-Fikr, Kahire, 1994, s. 5-6; *Kitâbu'l-Mizân* (thk. Abdurrahman Umeyre), Âlemu'l-Kütub, Beyrut, 1993, I/177-178.

¹⁶¹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.58; Gazzî, *Kevâkib*, 2/24; İbn İmâd, *Şezerât*, X/328.

¹⁶² Şa'rânî, sesinin güzelliğini şöyle anlatır: “O, (*Kur'ân-ı Kerîm'i*) yedi kıraatle, dinleyenlerin Mısır'da benzerini işitmedikleri bir sesle okurdu.” Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.58, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.483-484.

¹⁶³ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.58; *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.483.

birleştğini belirterek, Rum diyarına gidinceye kadar Aminuddin'in ona imamlık yaptığını bildirir.¹⁶⁴

Şa'rânî, hocası Âminuddin'i, muhaddis, fakih, kurrâ, usul, nahiv-sarf âlimi ve sûfî olarak vasıflandırmış¹⁶⁵; fıkıh, hadis, tefsir, usul ve nahiv ilimlerini aldığı ilk hocası olarak takdim etmiştir.¹⁶⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*'de bu ilim dallarında Âminuddin'den okumuş olduğu eserlerin geniş bir listesini vermiştir.¹⁶⁷ Şa'rânî hocasını şöyle anlatır:

“30 yıl onun yanında kaldım, asrımızdan hiç kimsenin onun tevazusuna, zühdüne ve alçak gönüllüğüne sahip olduğunu görmedim”¹⁶⁸

2- Zekeriyya el-Ensârî (925/1514):

Zekeriyyâ el-Ensârî el-Hazrecî, Şa'rânî'nin en meşhur hocası olup, döneminin Şâfiî baş kadılığı görevinde bulunmuştu.¹⁶⁹ Zekeriyya el-Ensârî hadis, fıkıh, kıraat, belagat, lügat, hendese ve tıp ilimlerinde temeyüz etmiş bir âlimdir. İbn Hacer (öl.852-1449) ve İbnu'l-Hümmâm (öl.861/1457) gibi alimlerden ders almıştır. Pek çok eser yazan¹⁷⁰ Zekeriyya el-Ensârî'nin en önemli eserleri, tefsirde, *Fethu'r-Rahmân*; hadiste, *Tuhfetu'l-Bâri alâ Sahîhi'l-Buhâri*, *Şerhu Elfiyeti'l-Irâkî*; Fıkıhta, dönemin en önemli fıkıh kitabı *el-Minhâc* adlı esere yazdığı *Şerhu'l-Minhâc*, *Esnâl Metâlib*, mantıkta ise; *Şerhu İsagoci*'dir.

Şa'rânî, hocasını, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin kuvvetli bir âlimi olarak zikretmiş, onunla kendisine bir hafta gibi gelen yirmi yıl geçirdiğini ifade etmiştir.¹⁷¹ Biyografisine yer verdiği *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* ve *et-Tabakâtu's-Suğrâ*'da özellikle tasavvufla olan ilişkisini ve sûfî bir evliyâ olduğunu göstermeye çalışmıştır.¹⁷² Şa'rânî, Zekeriyya el-Ensârî'nin tasavvufunu hukûkî görevinin arkasında gizlediğini kendisinden nakleder: “...Bazı evliyâlar kendimi fıkıh ilmi ile gizlememe işaret

¹⁶⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.483.

¹⁶⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.57.

¹⁶⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, 58.

¹⁶⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.57.

¹⁶⁸ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.58.

¹⁶⁹ Biyografisi için, bkz., Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 452-455; *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, 36-45; İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/186-188; Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I/196-207.

¹⁷⁰ Brockelmann eserlerinin sayısını 52 olarak verir. Bkz. Brockelmann, *G.A.L.*, Leiden, 1949, II/122; Supplement, II/117.

¹⁷¹ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.36; *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.452.

¹⁷² Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.452; *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.38.

ettiler. ‘Tarikatını gizle çünkü şimdi onun zamanı değildir’ dediler. O günden beri evliyâ hallerine dair hiçbir hâlimi açığa vurmak istemem.”¹⁷³

Şa'rânî de Zekerîyya'nın tasavvuf hakkında konuştuğu zaman, ihtiyatlı davrandığını söylemiştir.¹⁷⁴ Tasavvuf hakkında Kuşeyrî'nin *risalesi* üzerine bir şerhi de içeren bazı eserler yazması Zekerîyyâ'nın tasavvufa olan ilgisini göstermektedir.¹⁷⁵ Zekerîyyâ el-Ensârî, Şa'rânî'ye; küçük yaştan itibaren tasavvufa ilgi duyduğunu, kendisine kadılık teklifi yapılmıyaya kadar geçirmiş olduğu tasavvufi tecrübeyi ve kadılık teklifini, hak erleri makamından düşeceğini hissettiği için kabul etmek istemediğini anlatmış ancak kaygısını bazı evliyalara anlattıktan ve onların onayını aldıktan sonra kabul ettiğini bildirmiştir.¹⁷⁶

Zekerîyya el-Ensârî, kadılık görevini baskılar altında kabul etmiş ve yaklaşık yirmi yıl hizmet etmiştir.¹⁷⁷ Sultan Kayıtbay'ı eleştirmekte hiç tereddüt etmemiştir. Onun davranışlarına, ezici tavırlarına karşı koyduğu için görevden alınmış, ancak bu hükümdar, Zekerîyyâ el-Ensârî görev dışındayken bile hukûkî sorunlar hakkında onun görüşlerinden istifade etmeye devam etmiştir.¹⁷⁸ Şa'rânî, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin Sultan Kayıtbay'ı uyaran ve eleştiren cesaretine hayranlık duyduğunu belirtmiş ve bu mahiyette Zekerîyya ile Sultan Kayıtabay arasında geçen diyaloglara yer vermiştir.¹⁷⁹

Şa'rânî'yi Hz. Peygamber'e bağlayan ulemâ halkasının, Zekerîyyâ el-Ensârî vasıtasıyla olduğu söylenmiştir. Buna göre bu halka; Celâleddin el-Askalâni (öl.852/1449), Muhyiddin Yahya İbn Şeref en-Nevevî (öl.676/1277-78), Gazâlî

¹⁷³ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.453.

¹⁷⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.37.

¹⁷⁵ Kuşeyrî'nin *Risâle*'si üzerine bir ihtisâr yazan Ali el-Marsâfî, onun bu şerhini övmüş ve açıklamalarını tashih etmiştir. Şa'rânî, Ali el-Marsâfî'den Kuşeyrî ihtisârını okurken, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin şerhinden işitmiş olduğu bazı şeyleri ona arzettiğinde hocası, Zekerîyya el-Ensârî hakkında şöyle demiştir: “Zekerîyya el-Ensârî irfân sahibi zatlardandı. Ne var ki o, bu halini fıkıhla gizlemiştir.” Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.459.

¹⁷⁶ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.453.

¹⁷⁷ Şa'rânî, Zekerîyyâ el-Ensârî, Sultan'ın kendisine kadılık görevini teklif ettiğinde kabul etmediğini, ‘istersen ben buradan iner, seni evine götürünceye kadar katırını çekerim’ diyerek (teslimiyetini ve tevazuunu gösterince) kabul ettiğini nakleder. Bkz., Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.453.

¹⁷⁸ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.453.

¹⁷⁹ Zekerîyya el-Ensârî, Sultan Kayıtbay'ın kendisine gösterdiği tahammülü başka hiç kimsenin göstermediğini, onu pek çok defa ‘Bir zamanlar memurdun, sonra emir oldun, sonra emirlikten de yükseldin ve sultan oldun, sultan olunca geçmişini unuttun ve zulmetmeye başladın. Başlangıcını ve sonunun ne olacağını da unuttun’ şeklinde uyardığını söyler. Bkz. Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.454.

(öl.505/1111), İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî (öl.478/1085), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (öl.204/819) ve son olarak Hz. Peygamberden oluşmaktadır.¹⁸⁰

Zekeriyyâ el-Ensârî hem Mısır'da ikâmet eden hem de Suriye'den Kâhire'ye özel olarak kendisinden ders almaya gelen pek çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.¹⁸¹ Şa'rânî de fıkıh ilmindeki baş hocası olan Zekeriyyâ el-Ensârî'den fıkıh ilminin yanı sıra; tefsir ve hadis dersleri almış ve onunla bu ilim dallarına ait pek çok eseri mütalâa etmiştir.¹⁸² Tasavvuf alanında ise hocasından Kuşeyrî'nin *Risâle*'sine yazdığı şerhi okumuştur.¹⁸³

Fâkihlerin ve tasavvuf ehlinin birbirleriyle çatışma içerisinde olduğu, sûfîlerin, fâkihleri lüzumsuz metinleri okumakla, fâkihlerin ise sûfîleri ilimsizlikle suçladıkları bir dönemde, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin hem fıkıh hem de tasavvufu kendisinde barındırmış olması¹⁸⁴, Şa'rânî'nin “şeriat” ve “hakikat”i uzlaştırmadaki ilham kaynaklarından birisi olmuştur.

3- Ahmed İbn Şihâbuddîn er-Remlî el-Ensârî (öl.957/1550):

Şihâbeddin er-Remlî, Minûfiyye'nin bir vilâyeti olan Remletu'l-Agneb'ten Kahire'ye gelmiştir.¹⁸⁵ Yaşadığı süre içerisinde ve ölümünden sonra Zekeriyyâ el-Ensârî'nin eserlerini tashih etmek üzere izin verdiği tek öğrencisiydi.¹⁸⁶ Ahmed er-Remlî döneminin en meşhur Şafîî âlimi oldu. Şa'rânî, Kahire'deki tüm Şafîî'lerin ya kendi öğrencileri ya da öğrencilerinin öğrencileri olduğunu, çeşitli bölgelerden cevaplandırmak üzere kendisine sorular gönderildiğini belirterek onun ilmî şöhretini göstermiştir.¹⁸⁷ er-Remlî'nin, hocası Zekeriyyâ el-Ensârî kadar olmasa da şöhreti komşu ülkelere dahi yayılmıştı. Şihâbeddin er-Remlî, Şa'rânî'nin, özellikle fıkıh ilmini aldığı hocalarından birisidir. Şa'rânî'nin hocasından okuduğu eserlere

¹⁸⁰ Winter, Michael, *Society and Religion*, s.55; Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.31.

¹⁸¹ Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*'de Zekeriyyâ el-Ensârî'nin gözetiminde Yukarı Mısır'da eğitim görmüş olan pek çok Suriyeli Şafîî âlimin ismini zikreder.

¹⁸² Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.59-60.

¹⁸³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.59-60; eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s. 452.

¹⁸⁴ Nitekim, Necmeddin el-Gazzî, Zekeriyya el-Ensârî hakkında ‘*el-Câmiu Beyne's-Şerîati ve'l-Hakika*’ ifadesini kullanmıştır. Bkz., Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I/196.

¹⁸⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.66; Gazzî, *A.g.e.*, 2/119-120; İbn İmâmd, *A.g.e.*, X/454-455.

¹⁸⁶ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.66-67. er-Remlî, Hocası Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *Şerhu'l-Behce* ve *Şerhu'r-Ravda* isimli eserlerinin bazı mevzûlarını tashih etmiştir. Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.67.

¹⁸⁷ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.66.

bakılacak olursa hemen hepsinin fıkıh ilmine ait eserler olduğu görülmektedir.¹⁸⁸ Şa'rânî, hocasının tasavvufunu ise şöyle anlatır:

“O, müttaki, zâhid, âlim ve salih bir kimseydi. İnsanların, özellikle sûfî grupların inançlarına saygılıydı. Onların sözlerine en güzel şekilde muvafakat göstermiştir.”¹⁸⁹

4- Şihâbeddin Kastallânî (öl.923/1517) :

Sahih-i Buhârî'ye yazılan en önemli şerhlerden birisi olan *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserin müellifi Kastallânî, Kahire'de doğmuş, Mekke'de kaldığı uzun süre dışında hayatını orada geçirmiştir. Hadis ilminde zamanının en ünlü muhaddislerinden birisi olmanın yanı sıra kıraat¹⁹⁰, tasavvuf¹⁹¹ ve tarih ilimleriyle de meşgul olmuştur.¹⁹²

Şa'rânî, hocası Kastallânî'den, *İrşâdu's-Sârî*'yi¹⁹³ ve Hz. Peygamberin hayatı hakkında çok rağbet gösterilen eserlerden birisi olan *el-Mevâhibu'l-Leduniyye* adlı eserden bir bölüm okumuştur.¹⁹⁴

5- Nureddin Ali el-Mahallî (öl.930/1523-1524):

Nureddin Ali el-Mahallî, Şa'rânî'nin kelam ilmini aldığı hocalarındandır. Şa'rânî, onun Mısır'da usul, fıkıh, meânî, beyân ve diğer ilimlerde ibâdâta dair müşkileri çözmede meşhur olduğunu söyler.¹⁹⁵ Şa'rânî, Taftazânî'nin (öl.792/1390) *Şerhu'l-Akâid*, ve Cürcânî'nin (öl.816/1413) bu esere yazdığı Hâşiye, *Şerhu'l-Mekâsid*, Ebû Tâhir el-Kazvînî'nin (öl.739/1338) *Sirâcu'l-Ukûl* adlı kelâm ilmine dair eserlerini Nureddin el-Mahallî'den okumuştur.¹⁹⁶ Bu eserler arasında özellikle 'Mütakaddimûn' ve 'Muteahhirûn' kelâm âlimlerinin görüşlerinin bir araya getirildiği *Sirâcu'l-Ukûl*¹⁹⁷ adlı eserin Şa'rânî'nin kelâmî birikimini gösteren *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir* adlı eserinde büyük bir etkisi olmuştur. Şa'rânî, Nureddin el-

¹⁸⁸ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.60.

¹⁸⁹ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.66.

¹⁹⁰ Kıraat ilmine dair *Letâifu'l-İşârât fî İlmi'l-Kıraât* adında bir eser telif etmiştir.

¹⁹¹ Tasavvuf'a dair *er-Ravdu'z-Zâhir fî Mezâhibi's-Şeyh Abdulkâdir* adında bir eser telif etmiştir.

¹⁹² Brockelmann, *G.A.L.*, II/78.

¹⁹³ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.55.

¹⁹⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.55; *Letâifu'l-Minen*, s.59.

¹⁹⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.62.

¹⁹⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.57.

¹⁹⁷ Şa'rânî, A.g.e, A.y.

Mahallî'den ayrıca *Cemu'l-Cevâmî*' adlı eserin şerhine yazdığı haşiyeyi de okumuştur. Şa'rânî, bu şerhi haşiyesiyle birlikte hocasına ezbere okuduğunu ve hocasının hafızasına hayran kaldığını belirtir.¹⁹⁸

Ab) Tasavvuftaki En Önemli Rehberleri:

Şa'rânî'nin şerî ilimleri tahsil ettiği bu hocalarının dışında; Ali el-Havvâs, Afdaluddin el-Ahmedî, Muhammed eş-Şinnâvî, ve Nureddin Ali el-Marsâfî (öl.935/1528-1529) gibi mutasavvıflar tasavvufun teori ve pratiğinde Şa'rânî'ye rehber olmuşlardır. Şa'rânî, bu sûfileri şerî ilimleri aldığı hocaları arasında zikretmez.¹⁹⁹ Ancak, Şa'rânî pek çok eserinde onların sözlerine ve ahlâkî tutumlarına sık sık yer vermiştir. Şa'rânî'nin tasavvuftaki en önemli hocaları ise şunlardır:

1- Ali el-Havvâs el-Burullûsî (öl. 939/1532-33):

Şa'rânî'nin tasavvuf eğitimindeki en önemli hocası Ali el-Havvâs el-Burullûsî (939/1532-33) idi. Ali el-Havvâs, gençlik yıllarında Ali el-Matbûlî ile birlikte meyve satmış, daha sonra kırk yıl işlettiği bir yağ dükkanı açmış ve son olarak hurma ağacı yaprağı örücüsü olarak çalışmıştır. İbrâhim el-Matbûlî gibi o da okuma yazma bilmeyen birisiydi.²⁰⁰ Şa'rânî, Havvâs'ın konuşmasının da anlaşılır olmadığını, İbrânîler ve Suriyeliler gibi konuştuğunu söyler.²⁰¹ Şa'rânî, ona ilk geldiği zaman Ali el-Havvâs tüm kitaplarını satmasını ve parasını ihtiyaç sahiplerine dağıtmasını emretmiştir. Havvâs'ın Şa'rânî'ye kitaplardan kurtulma emrini vermesinin amacı, ilm-i ledunnî'ye (ilâhî bilgiye) ulaşması için onu ilm-i mükteseb'ten (elde edilen bilgi) kurtarmaktır. Bunun üzerine Şa'rânî, tüm kitaplarını satarak parasını fakirlere dağıtmıştır.²⁰² Havvâs'ın onayını aldığı ilk eseri olan *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Beyâni Adâbi'l-Ubûdiyye*'yi yazmıştır.

Şa'rânî kendisine mânevî gelişiminde en büyük katkıyı sağlayacak olan Ali el-Havvâs ile Muhammed b. İnân (öl.922/1516) aracılığıyla tanışmıştır. Şa'rânî, hocasıyla ilk defa bir araya geldiğinde, vehbî ilimle tanıştığını şöyle anlatır:

¹⁹⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁹⁹ Bkz., Şa'rânî, *et-Tabakatu's-Suğrâ*, s.16-67; *Letâifu'l-Minen*, s.57-60.

²⁰⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.490; Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II/220-221; İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/327-328.

²⁰¹ Şa'rânî, *Dureru'l-Gavvâs alâ Fetâvâ Seyyidi Ali el-Havvâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s.5.

²⁰² Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, 85-86.

“Yaşadığım çok çeşitli mücahadelere, Şeyhim Ali el-Havvâs eliyle oldu. (Bunlardan birisi şudur): Kendisiyle ilk defa bir araya geldiğimde bana, bütün kitaplarımı satmamı ve parasını ihtiyaç sahiplerine sadaka olarak dağıtmamı emretti. Ben de öyle yaptım. Kitaplarım çok para edecek, nefis eserlerdi... Onları sattım ve elime geçen parayı sadaka olarak dağıttım. Üzerlerinde çok çalışıp çok yorulduğum, talikler ve hâşiyeler yazdığım için gözüm onlarda kalmıştı. Sanki ilim elimden alınmıştı. Ben bu durumdayken şöyle dedi: O, kitapları aklından çıkar ve Allahı çokça zikretmekle meşgul ol! Zira bu yolun büyükleri, ‘Gözü başka yerde olan hedefe ulaşamaz’ demişlerdir. Bunun üzerine kitapları aklımdan çıkardım ve Allah’a hamdolsun bu durumdan kurtuldum. Daha sonra bana, vaktimi nefsânî isteklerle meşguliyetten arındırana kadar insanlardan uzaklaşıp uzlete çekilmemi emretti. İnsanlardan uzak duruyor ancak nefsimi onlardan hayırlı görüyordum. Bunun üzerine bana şöyle dedi: Kendini onlardan üstün görmeyi terkederek, uzlete riayet et! Ben de nefsimle mücahede ettim ve insanların en aşağısını kendimden daha hayırlı görmeye başladım. Daha sonra şeyhim, İnsanların arasına karışmamı, onların vereceği eziyetlere sabretmemi ve yaptıkları kötü muamelelerin aynıyla onlara mukabele etmememi emretti. Bunu da yaptım ve bir süre sonra bıraktım. Bu durumdayken nefsimi, makam olarak onlardan üstün gördüm. Bunun üzerine bana, ‘Bu düşünceyi terk ederek insanların arasına karışmaya devam et’ dedi. Ben de öyle yaptım ve bir süre sonra insanlarla ihtilatı bıraktım. Bundan sonra şeyhim her meşgaleyi bırakarak, Allah’ı gizli ve açıktan zikirle ıstıgal etmemi emretti. Bu halde iken Allah Teâlâ’dan başka kalbime gelen her şeyi hemen hemen kalbimden attım. Bu durum birkaç ay devam etti.”²⁰³

Şa'rânî bu mertebeye ulaştıktan sonra vehbî ilmi elde ettiğini şöyle anlatır:

“Vehbî ilimle (el-Ulûmu'l-Vehbiyye) tanışmam Nil nehrinin kenarındaki Nubia'luların evlerinin ve yelken gücüyle çalışan su depolarının yanında gerçekleşti. Orada dururken her bir kapısı dünya ile cennet arasındaki mesafeden daha geniş olan ilm-i ledûnniyyenin (el-Ulûmu'l-ledunniyye) kapıları kalbime açıldı. Kur'ân ve hadislerden, eserlerini okumaktan vazgeçemeyeceğime inandığım geçmiş âlimlerin eserlerinden elde ettiğim değişik dinî ilimler etrafında gezinmeye başladım. Bu

²⁰³ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.85-86.

konularda yüzlerce defter doldurdum ancak onları Şeyhim Ali el-Havvâs'a gösterdiğimde o bana onların hepsini atmamı söyledi. 'bu bilgiye zan ve elde edilen bilgi bulaşmıştır. Vehbî ilim ise bundan münezzehtir.' dedi. Bu yüzden onları kaldırdım. Daha sonra o, zan bulaşmayan bu yolu kalbime açtı. 'seninle kusursuz vehbî ilim arasında bin mâsefe vardır' dedi. Bana gelen her ilhamdan onu bilgilendirmeye başladım...''²⁰⁴

Şa'rânî'nin hemen hemen her eserinde hocası Havvâs'ın hikmetli sözlerine rastlamak mümkündür. Şa'rânî, okuma yazma bilmeyen hocası Ali el-Havvâs'ın ayet ve hadislerin manaları hakkındaki açıklamalarına, Hanbelî mezhebi âlimlerinden Şihâbuddîn Futuhî, Hanefî mezhebi âlimlerinden Şihâbuddîn Şelebî, Mâlikî mezhebi âlimlerinden Nâsiruddîn el-Lâkânî ve Şafî mezhebi âlimlerinden Şihâbuddîn er-Remli gibi dönemin büyük âlimlerinin hayranlık duyduklarını anlatır.²⁰⁵ Şa'rânî, *Dureru'l-Gavvâs alâ fetâvâ Seyyidî Ali el-Havvâs ve el-Cevâhir ve'd-Durer* adında fetvâlar ve hocasının çeşitli meseleler hakkındaki cevaplarını içerisinde topladığı müstakil iki eser de yazmıştır.²⁰⁶

2- Muhammed b. İnân (öl.922/1516):

Şa'rânî'nin tasavvuf halkasında önemli şahsiyetlerden birisi idi. Muhammed b. İnân hem şeriat hem de hakikat ilimlerini kendisinde bulunduran bir âlimdi.²⁰⁷ Şa'rânî, Muhammed b. İnân'ı İbrahim el-Matbûlî'nin halefi olarak göstererek onun hakkında şunları söyler:

"Onun mislini görmedim. Asrımızın şeyhleri onun yanında çocuk gibi kalır"²⁰⁸

Şarkiyya şehrindeki bidat ehli dervişlere karşı oldukça etkili bir mücadele vermiş, daha sonra Kahire'ye taşınmış ve Camilerde bir zâhid olarak yaşamıştır. Kahire'de, Şa'rânî'nin zâhirî ve bâtinî ilimleri ikmâl eden büyük bir zât olarak

²⁰⁴ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.86.

²⁰⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 492.

²⁰⁶ Ali el-Havvâs okuma yazma bilmediği için her hangi bir eser yazmamıştır. Ancak Şa'rânî, ondan bizzat işittiği ya da arkadaşlarının ondan işittikleri sözleri aslına uygunluğuna dikkat ederek bu iki müstakil eserde toplamıştır. Bkz. Şa'rânî, *Dureru'l-Gavvâs*, s.5. Şa'rânî'nin özellikle *Letâifu'l-Minen*'de ve diğer pek çok eserinde onun pek çok sözüne yer vermiştir.

²⁰⁷ "el-Câmiu beyne İlme'î's-Şerîati ve'l-hakika" Bkz. İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/163; Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I/39-40.

²⁰⁸ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.445.

gösterdiği Yahyâ el-Münâvî'nin derslerine katılmıştır.²⁰⁹ Şa'rânî, Muhammed b. İnân'ın biyografisinde onun pek çok kerâmetini, zühd ve ibâdetlerini anlatır.²¹⁰ Vefat ettiğinde, dört mezhebin baş kadılarının ve Sultan Tumanbay'ın da katıldığı resmî bir cenaze töreni düzenlenmiştir.²¹¹

3- Afdaluddîn el-Ahmedî (öl. ?):

Afdaluddin Ahmedî, Şa'rânî'nin yalnız hocası değil aynı zamanda yakın bir arkadaşdır. *Dureru 'l-Gavvâs*'ta onun sözlerine yer verilen bir bölüm yer almaktadır. Ancak Ali el-Havvâs'ın sözleri oldukça vecîz ve hikmetli iken Afdaluddîn'in sözleri pek anlaşılmayan sözlerdir. Şa'rânî, Afdaluddîn'in onuncu asrın şeyhlerinin mertebelerine dair sözlerine yer verdikten sonra şunları söyler:

*“Bunları Kardeşim Afdaluddin'in el yazmasından aldım. Bu sözler, irfânî bilgi mertebesinden elde ettiği tuhaf, eşsiz bir lisândır. Asrımızın şeyhlerinin büyük çoğunluğu onun öğrencisi olmayı hak etmez. Çünkü öğrenciliğin şartı şeyhinin sözlerini anlamaktır ve ben günümüzde onun sözlerini kavrayabilecek bir kimseyi tanımıyorum.”*²¹²

4- Nureddin Ali el-Marsâfî (öl.935/1528-1529):

Şa'rânî'nin tasavvufta önde gelen hocalarındandı. Onun hakkında *“tüm akrânı vefat edinceye kadar hayatta kaldı, öyle ki, tasavvuf konusunda Mısır'da kendisinden başka örnek gösterilecek kimse kalmadı”* denilmektedir.²¹³ Şa'rânî, Ali el-Marsâfî'nin tasavvufa dair faydalı eserler yazdığını belirtir.²¹⁴ Bu eserlerinden bazıları *Menhecu's-Sâlik ilâ eşrefi 'l-Memâlik*, *Keşfu Gavâmisi 'l-Menkûl fî Müşkili 'l-Âyâtî ve 'l-Âsâri ve Ahbâri'r-Resûl ve Mebâni't-Tarîk fî Mebâdii't-Tahkîk* adlı eserlerdir. Ali el-Marsâfî, ayrıca Kuşeyrî'nin *er-Risâlesi* üzerine bazı müşkilleri ele aldığı bir ihtisâr yazmış, Şa'rânî de bu ihtisârı ondan okumuştur.²¹⁵ Ali e-Marsâfî'nin fâkih-sûfî çekişmesinde uzlaşmacı bir kişilik sergilemiştir. Tasavvufun inceliklerine dair konuşacağı zaman, yanında fukahâdan bir kimse varsa fâkih kalkıp gidinceye

²⁰⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.447.

²¹⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.446-451

²¹¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.451.

²¹² Şa'rânî, *Dureru 'l-Gavvâs*, s.65.

²¹³ İbn İmâd, *Şezerâtu 'z-Zeheb*, X/242

²¹⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu 'l-Kübrâ*, s.459.

²¹⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.459.

kadar konuyu fikhî meselelere çevirmiş, fâkih gittikten sonra tekrar tasavvufa dönmüştür. Nitekim o bu hususta şöyle der:

*“Tasavvuf ehli olmayanların yanında tasavvuftan söz etmek doğru değildir.”*²¹⁶

Ali el-Marsâfi’ye el-Ezher’de²¹⁷ tasavvuf öğretmesi teklif edildiğinde, o sûfîlerin bu konuda bir gelenekleri olmadığını söyleyerek bunu reddetmiştir:

“...kendisine niçin el-Ezher’de tasavvuf üzerine ders vermiyorsun denildiğinde şunları söyledi: ‘Bu tasavvuf ehlinin ahlâkından değildir. Cüneyd el-Bağdâdî ve ondan sonra gelenler, bir kimsenin anlamayacağı sözleri işitmesi ve helâkâ uğrayacağı korkusuyla, tasavvuf ilmini evlerinin en alt katlarında vermişlerdir. Bu onların ne kadar incee anlayışlı olduklarını göstermektedir.’”²¹⁸

5- Muhammed eş-Şinnâvî (öl.932):

Mıhammed eş-Şinnâvî, Mısır nâhiyelerinden Şarkiyye’deki müridlerin şeyhidir.²¹⁹ Şa’rânî’nin şeyhleri içerisinde en popüler olanıdır. Garbiyye’de evlilik ve sünnet törenleri mutlaka onun huzurunda yapılmış, erkek, kadın, çocuk herkese zikir telkini yapmıştır.²²⁰ Kendisini halkın maddi ve manevi sorunlarını çözmeye adanmıştır.²²¹ Müridlere oldukça katı davranan şeyhlerin aksine o hiçbir zaman bir müridi imtihana tabi tutmamış, müsamahakar ve iyimser bir tasavvuf anlayışını temsil etmiştir.²²²

²¹⁶ Şa’rânî, *A.g.e.*, s.460-461.

²¹⁷ Sosyal ve dinî bir güç olarak Tasavvuf’un el-Ezher’deki etkisi üzerine bkz., Michael, Winter, *A.g.e.*, s.222, 227-229. Aslında Şa’rânî döneminde el-Ezher’de müderrisler arasında pek çok sûfî bulunmasına rağmen, onlar hadis, fıkıh ve diğer konular üzerine dersler vermişler ancak tasavvuf üzerine hiç ders vermemişlerdir. Daha sonraki Osmanlı döneminde el-Ezher’de tasavvuf dersleri verilmiş, Şa’rânî’nin de bazı eserlerini içeren pek çok tasavvufî metin okutulmuştur. Bkz., Michael, Winter, *A.g.e.*, s.255.

²¹⁸ Gazzî, *el-Kevâkibu’s-Sâire*, I/269.

²¹⁹ Gazzî, *el-Kevâkibu’s-Sâire*, I/97.

²²⁰ Şa’rânî, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, s.466. Muhammed eş-Şinnâvî zikir telkini yapmak üzere dört kişiye izin vermiştir. Bunlar, Şihâbeddin es-Subkî Abdurrahman el-Münâvî, Ebu’l-Abbâs, el-Hârisî ve Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’dir. Bkz. Şa’rânî, *A.g.e.*, s.467.

²²¹ Şa’rânî, onun bu durumunu şöyle anlatır: “Bazen olurdu ki, tam bir ay şehir halkının sorunlarıyla meşgul olurdu. O, herhangi bir şahsın işi ile meşgul olduğunda, onun yanına varmak mümkün olmazdı.” Bkz. Şa’rânî, *A.g.e.*, s.466. Şa’rânî’nin anlattığına göre, fellâhlar ile bölgenin mültezimi arasında arpa ekimi için çıkan sorunların çözülememesi üzerine, eş-Şinnâvî, Osmanlı sultanı Kanuni Sultan Süleyman’ın yanına gitmeye karar vermiş, Ancak o gün Sultan rüyasında sorunu kendisine arzeden Muhammed eş-Şinnâvî’yi görmüş bunun üzerine vezirlerine haber vererek bu sorunun çözülmesini istemiş, ve sorun böylece çözülmüştür. Bkz., Şa’rânî, *A.g.e.*, s.466-467.

²²² Şa’rânî, *A.g.e.*, s.466.

Garbiyye’de Ahmed el-Bedevî adına her yıl düzenlenen mevlid şenliklerinde Ahmed el-Bedevî’nin müridleri ‘*Bu belde Ahmed’in beldesidir biz de onun fakirleriyiz*’ zihniyetiyle hareket ederek, onun adına halktan rızaları olmaksızın mal toplamışlar ve bu şenliklerde def ve mizmar da çalmışlardır. Muhammed eş-Şinnâvî onların bu uygulamalarını kaldırmış bunun yerine zikir meclisleri açmıştır.²²³

6- Nureddin eş-Şûnî (öl.944/1537-38):

Tantâ şehrinin Şûn köyünde doğan Nureddin eş-Şûnî, onuncu asırda Mısırda oldukça meşhur olan, Hz. Peygamber için düzenlenen mahyâ zikirlerini ilk defa başlatan kişidir.²²⁴ Mahyâ zikirleri daha sonra Kudüs, Dimeşk, Mekke ve diğer yerlerde de düzenlenmiştir.²²⁵ Nureddin eş-Şûnî, Mahyâ zikirlerini düzenlemek için sık sık el-Ezher’e gelmiştir. Bu mahyâ zikirlerine pek çok kişi katılmıştır. Nureddin eş-Şûnî, bu zikirlerle katılan ve o zaman el-Gamrî Camisinde ikamet eden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye mahyâ zikirlerini el-Gamrî Camisinde düzenlemesi için izin vermiştir.²²⁶ Mahyâ toplantıları el-Ezherli öğrencilerle Nureddin eş-Şûnî'nin taraftarlarını, Şa'rânî ile on yedi yıl boyunca ikâmet ettiği el-Gamrî Camisi sâkinlerini karşı karşıya getirmiştir.²²⁷

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Nureddin eş-Şûnî'nin otuz beş yıl hizmetinde bulunduğunu belirterek, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'da onun menkıbelerinden söz etmiş ve önderi olarak adlandırdığı eş-Şûnî'nin menkıbelerini müstakil bir eserde ele alacağını belirtmesi²²⁸ onun Şa'rânî'nin yanındaki müstesnâ konumunu göstermektedir.

B- Öğrencileri :

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, kendisini bir fıkıh bilgini ve dört mezhebin fıkıh uzmanı olarak görmesine karşın hocası Zekerîyya el-Ensârî gibi fıkıh ve hadis ilimlerinde öğrenciler yetiştiren birisi olarak temâyüz etmemiştir. Çünkü Şa'rânî daha çok tasavvufa ve tasavvufî eğitime ağırlık vermiştir. Bu yüzden gerek Şa'rânî'nin

²²³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.467.

²²⁴ Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II/216-219; İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/366-367.

²²⁵ Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II/216.

²²⁶ İbn İmâd, *A.g.e.*, X/367.

²²⁷ Ezherli öğrenciler ve el-Gamrî Camisi sâkinlerinin Mahyâ zikirlerine karşı çıkmalarının nedeni bu toplantıları düzenleyenlerin nüfûzlarının artmasından kaynaklanmıştır. Bkz. Winter, Michael, *A.g.e.*, s.228.

²²⁸ Ancak Şa'rânî'nin eserleri arasında Nureddin eş-Şûnî'ye tahsis edilen bir esere rastlayamadık.

kendi eserlerinde gerek Şa'rânî dönemini ele alan tarih kaynaklarında öğrencileri hakkında çok fazla malumata yer verilmemiştir. Şa'rânî hakkında yapılan günümüz çalışmalarında da Şa'rânî'nin öğrencileri hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmemiştir.

Şa'rânî eserlerinde hocalarından sık sık bahsetmesine hatta tüm hocalarının biyografilerini bir araya getirdiği bir eser telif etmesine rağmen, öğrencilerinden çok fazla söz etmemiştir. Ancak, Şa'rânî'nin zâviyesinde fıkıh ve hadis ilimlerinin de okutulduğunu bizzat kendisinden öğrenmekteyiz.²²⁹

Şa'rânî'nin en meşhur öğrencisi aynı zamanda bir biyografisini de veren Abdurraûf el-Münâvî (öl. 952-1031)'dir.²³⁰ Münâvî, döneminin en önde gelen hadis âlimlerindendir. Suyûtî'nin *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserine yazdığı *Feyzu'l-Kadîr* adlı şerhi en önemli eserlerinden birisidir. *Miftâhu's-Seâde* ve *el-Câmiu'l-Ezher min Hadîsi'n-Nebiyi'l-Enver* yine Suyûtî'nin bu eseri üzerine yazdığı bir zevâid çalışmasıdır. İbn Hacer el-Askalânî'nin *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker* (Nuzhetu'n-Nazar) adlı eserine ise *el-Yevâkît ve'd-Durer* isimli bir şerh yazmıştır. Hadis ıstılahlarına dair *Buğyetu't-Tâlibin li-Marifeti Istılâhi'l-Muhaddisîn*, *el-İthâfâtu's-Seniyye bi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye*, ve *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* olarak da adlandırılan *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye* adlı biyografik eser Münâvî'nin diğer önemli eserleri arasında yer almaktadır.²³¹

Münâvî, fıkıh ilmini, Şâfiî âlimlerden Muhammed er-Remlî'den tefsir ilmini ise; en-Nûr Ali b. Gânim el-Makdîsî, en-Necmu'l-Gîtî ve Şemseddin er-Remlî'den almıştı. Münâvî, Şa'rânî'nin tasavvuftaki bir öğrencisi ve müridiydi.²³²

Şa'rânî'nin tasavvuftaki bir diğer meşhur öğrencisi el-Ezher'in Mâlikî fâkihlerinden Ahmed b. İsâ idi. Ahmed b. İsâ aynı zamanda el-Ezher'de mahyâ zikirlerinin de lideriydi.²³³

Münâvî, Ahmed b. Hıdr isimli, Şa'rânî'nin sık sık eleştirdiği Mutâviâ tarikatının bir üyesi olan gezgin bir dervişten söz eder.²³⁴

²²⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s. 620.

²³⁰ Muhibbî, Muhammed, *Hulâsatu'l-Asâr fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdi Aşer*, Matbaatu'l-Vehbiyye, Kahire, 1284 II/413-414.

²³¹ el-Huseynî Hâşim, *el-Muhaddisûn fî Mısır ve'l-Ezher*, s.360.

²³² el-Huseynî Hâşim, *A.g.e.*, s.360.

²³³ Winter, *A.g.e.*, s.72.

²³⁴ Muhibbî, *A.g.e.*, I/266; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, II/73.

Osmanlı devletinde oldukça önemli görevlerde bulunan Ebu's-Suûd İbn Abdurrahîm İbn Abdulmuhsin İbn Abdurrahman İbn Ali eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin yeğeni ve aynı zamanda bir öğrencisiydi. Abdurrahman, babası tarafından Anadolu'ya gönderilmiş, eğitimini Suriye ve Anadolu'da sürdürmüştü. Muhibbî ondan Türklerin hayranlık duyduğu bir kimse olarak bahseder. İstanbul'un en iyi medreselerinde ders vermiş daha sonra Suriye'ye kadı olarak atanmış ve 1088/1677'de Anadolu kazaskerlik görevinde iken vefat etmiştir.²³⁵

C- Eserleri :

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Tasavvufun gerçek anlamda gerilemeye başladığı,²³⁶ ilmî anlamda şerhçiliğin egemen olduğu ancak şerh dahi olsa ilmî neşriyatın oldukça azaldığı bir dönemde kişiliği ve pek çok eseriyle bazı batılı yazarların da belirttiği gibi²³⁷ modern dönem öncesi Mısır'ın son büyük tasavvufî düşünürü²³⁸ olarak anılmayı hak etmiş bir İslâm âlimidir.

Şa'rânî'nin yaşadığı dönemde Memlûk saltanatı sona ermiş ve Mısır İslâm dünyasının entelektüel ve dinî merkezi olma durumunu yitirmiştir. Bu dönem siyâsî, kültürel ve ilmî bakımdan tam anlamıyla bir çöküş dönemidir. Böyle bir ortamda İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında eğitim görmüş olan²³⁹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, çoğunluğu tasavvuf-ahlâk içerikli olan pek çok eser kaleme almış velûd bir yazardır. Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen* adlı otobiyografisinde; “Allah'ın bana ihsân etmiş olduğu nimetlerden birisi, şeriat hakkında pek çok eser telif etmiş olmamdır”²⁴⁰ diyerek pek çok eser yazdığına işaret etmiştir.

On altıncı asırda Mısır'da, siyâsî bakımdan memlûklerin birbirleriyle çekişmeleri, ahlâkî bakımdan halkın İslâm ahlâkının öğretilerinden uzaklaşması, ilmî bakımdan ise fıkıhçılar ve tasavvufçular arasındaki rekabetin ve ihtilâfların bitmek

²³⁵ Muhibbî, *A.g.e.*, I/120-22; II/410.

²³⁶ Bkz. Tavl, Tefik, *et-Tasavvufî Mısır*, s.47.

²³⁷ Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt (Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî)*, s.1; Johnson, V.Katharyn, Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî a Brief Study of the Life and Contributions of a Sixteenth-Century Egyptian Mystic, *Islamic Culture*, LXX/no:1, Hyderabad, s.15; F. Reynodls, Dwight, Shaykh Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Sixteenth-Century Defense of Autobiography, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4 (1997-1998), 1-2, s.122.

²³⁸ Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.15; Smith, Margaret, “*al-Sha'rani The Mystic*” The Muslim World, XXIX, s.240; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s.187; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s.159.

²³⁹ Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s. 67-70.

²⁴⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.72.

tükenmek bilmemesi, onu pek çok ahlâk kitabı kaleme almaya, eserlerinde bir “mîzân”/ “denge” ve “uzlaşma” politikası izlemeye sevk etmiştir.

Şa'rânî'nin eserleri hemen hemen tüm meselelere ılımlı ve uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Şa'rânî, *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserinde İslâm hukukun dört mezhebi arasında bir denge (mîzân) kurmaya çalışmış, sûfiler ve fukahâ arasındaki ilişkiler konusunda da tarafsız davranmış, meşrû mezheplerin otoritesini istihzâya alan hatta reddeden pek çok sûfî çağdaşından farklı olarak her grubun kendisine ait bir konumu olduğunu iddia etmiş,²⁴¹ *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* adlı eserinde ise sûfiler (ehli keşf/ehl-i ayân) ile kelamcılarının (ehl-i nazar/ehl-i istidlâl) kelâmî görüşlerini birleştirmeye ve birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.²⁴²

Şa'rânî'nin eserleri, Mısır tarihinin son dönem Memlûk ve erken dönem Osmanlı dönemi için zengin bir bilgi kaynağı temin etmektedir. XVI. yüzyıl Mısır tarihi hakkındaki yerel yazılı kaynaklar; İbn İyâs'ın *Bedâiyu'z-Zuhûr fî Vekâidi'z-Zuhûr* ve Abdussamed Diyarbekrî'nin *Nevâdiru't-Tevârih* adlı eserleridir. *Bedâiyu'z-Zuhûr*'da, 928/1522 yılına kadar olan hadiseler, *Nevâdiru't-Tevârih*'te ise 922/1516'dan 938/1531'e kadar olan hadiseler detaylı bir şekilde ele alınmıştır. 938/1531'den sonraki Mısır tarihi, Mısır'ın dinî ve sosyal yapısı hakkında kaynak bakımından bir yetersizlik söz konusudur. Şa'rânî'nin *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Tabakâti's-Sûfiyye, et-Tabakâtu's-Suğrâ, Zeylu Levâkihi'l-Envâr, el-Mefâhiru ve'l-Meâsir fî Ulemâi'l-Karni'l-Âşir* ve *Letâifu'l-Minen* gibi aynı zamanda Mısır tarihî hakkında sosyal ve dinî bakımdan bilgiler veren eserleri, XVI. yüzyıl için oldukça önemli kaynaklardır. Nitekim Katharyn Johnson Şa'rânî'nin eserleri hakkında şu değerlendirmede bulunur:

“Şa'rânî'nin muazzam miktardaki eserleri sonraki biyografî yazarlarına, hem kendi hayatı hem de dönemindeki diğer âlimlerin biyografîleri hakkında ayrıntılı bilgiler sağlamıştır. Genel olarak biyografî yazarları, Şa'rânî'nin verdiği

²⁴¹ Reynolds, F.Dewight, “Shaykh Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Sixteenth-Century Defense of Autobiography” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4, 1997-1998, s.123; Tavil, Tevfik, *A.g.e.*, s.98-99; Goldziher, Klasik Arap Literatürü, s.159.

²⁴² Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Kahire, 1959, I/2; Ayrıca bkz., Flügel, G., “*Sha'rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre*” *Z.D.M.G.*, XX, 1866, s.1-48; Uluç, Tahir, “Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhir Adlı Eseri”, *Tasavvuf Dergisi*, III/9, 2002, s.209-219.

bilgilere yeni bazı ufak bilgiler eklemişler ancak ağırlıklı olarak onun tarafından verilen malzemelerden yararlanmışlardır.”²⁴³

Şa'rânî, pek çok eserinin alanında ilk olduğundan, ele aldığı konularda kendisinden önce herhangi bir kitap yazılmadığından bahsetmektedir. Karl Vollers, Şa'rânî'nin eserleri hakkındaki bu tür ifadelerle yirmi dört eserinde yer vermiş olduğunu şöyle belirtir:

“...Kitaplarının sayısı 70'i aşmaktadır. Bunlar arasından 24 tanesini ana iddialarının daha önce hiç kimse tarafından ele alınmadığı tamamen orijinal (ibtikâr) eserler olarak adlandırmaktadır.”²⁴⁴

Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr* adlı eserinin mukaddimesinde, eseri hakkına şunları söyler: *“Bu, benden önce benzerinin ortaya konulmadığı kıymetli bir kitaptır. Herhangi bir kimsenin Resulullah'ın bizlere bildirdiği ve yapılmasını emrettiği vasiyetlerini kapsayan, bizlere ne yapacağımızı ve üzerimize düşen sorumlulukların neler olduğunu, ne gibi yasaklardan uzak kalacağımızı, haram ve mübah şeylerin neler olduğunu bildiren bir eser bırakıldığını da tahmin etmiyorum.*”²⁴⁵

el-Mizânu'l-Kübrâ adlı eserinin mukaddimesinde de eseri hakkında benzer bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Bu, değeri yüksek kıymetli bir Mizândır. Bu kitapta görünüşte farklılık arzeden delilleri, tüm müçtehitlerin ve sonrakilerden onlara uyanların kavillerini bir araya getirmeye çalıştım. Diğer dönemlerde benden evvel bu işi yapan herhangi bir kimseyi bilmiyorum.”²⁴⁶

Şa'rânî'nin eserlerine dair bu tür görüşleri hakkında Joseph Schacht, şunları kaydeder: *“Şa'rânî, umumiyetle kendi eserlerini överek onların yeni çıkışları açtığından bahseder... Her ne kadar kendisi aksini iddia etse de, eserlerinin kendisine has tarafları azdır. Hususiyetle tasavvufta İbn Arabî'nin fikirlerini aksettirir. Nitekim Levâkihu'l-Envârî'l-Kudsiyye, İbn Arabî'nin el-Futuhâtu'l-Mekkiyyesinin bir ihtisarından ibârettir. el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi Şeyhi'l-Ekber de, el-Futuhâtu'l-Mekkiyye'nin bir kısmı olup bizzat Futuhât'ın parçalarına istinad eder. Sevâtiu'l-Envârî'l-Kudsiyye, Futuhât'taki beyitlerin bir izâhıdır. el-*

²⁴³ Johnson, Katharyn, Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî: A Brief Study of The Life and Contrirbutions of a Sixteenth-Century Egyptian Mystic, *İslamic Culture*, LXX/1, 1997, s. 29.

²⁴⁴ Vollers, K. ash-Sha'rânî, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XI/448.

²⁴⁵ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.2.

²⁴⁶ Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ*, I/64.

*Kavlu'l-Mubîn fi'r-Reddi an Muhyiddin, İbn Arabî'nin bir müdafasıdır. Bizzat kendisi de diğer sûfîlerin değil, İbnu'l-Arabî'nin ifade tarzını kullandığını söyler.*²⁴⁷

Schacht, Şa'rânî'nin sadece İbn Arabî'nin görüşlerine dayalı olan bazı eserlerden hareketle, eserlerinin kendisine has taraflarının az olduğunu söylemiş, ancak diğer eserlerini ise göz önünde bulundurmamıştır. Nitekim Vollers, Şa'rânî'nin olağanüstü başarısını ilk olarak pratikte ve teoride bir sûfî olmasına aynı zamanda kelâm ve hukuk alanlarında orijinal göze çarpan/ünlü bir yazar olmasına dayandırmıştır.²⁴⁸ *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr* adlı eserinde sûfîler ve kelamcılar arasındaki itikâdi konulardaki ihtilâfları uzlaştırmaya çalışması daha önce kimsenin yapmaya cesaret edemediği bir deneme olarak görülmüş,²⁴⁹ yine *el-Mîzânü'l-Kübrâ* adlı eserinde dört mezhebin ihtilâflarını uzlaştırmaya çalıştığı mizân teorisinin, cesur, orijinal ve büyük bir reformcunun devrimci düşüncesi olduğu iddia edilmiştir.²⁵⁰

Şa'rânî'nin eserlerindeki orijinallik tartışmasını bir yana bırakacak olursak, eserlerinin İslâm dünyasında derin bir tesir icrâ ettiğini, eserlerini herkesin anlayabileceği bir tarzda telif etmesi sayesinde son derece rağbet gördüğünü, daha sağlığında bir kısım eserlerinin oldukça yayıldığını söyleyebiliriz. Eserlerinin defalarca basılmış olması günümüzde de Şa'rânî'nin eserlerinin büyük bir rağbet gördüğünü göstermektedir.²⁵¹

Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*'de yirmi dört eserini sıralayarak bu eserlerden başka pek çok eser yazdığına da dikkat çekmekte ancak bu eserlerinin Araplar arasında olduğu gibi Batı Afrika ülkelerinde de oldukça rağbet gören eserler olduğunu söylemektedir.²⁵²

Şa'rânî, daha önce Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî, Firuzâbâdî ve İbnu'l-Arabî gibi âlimlerin eserlerinin tahrif edildiğini belirterek²⁵³, kötü niyetli kimselerin kendisinin de bazı eserlerini tahrif ederek ve insanlar arasında tahrif ettikleri nüshaları elden ele dolaştırarak halkın ve el-Ezher âlimlerinin nezdinde kıymetini düşürmeye teşebbüs

²⁴⁷ Schacht, "Şa'rânî" mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., XI/345.

²⁴⁸ Vollers, "eş-Şa'rânî" mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XI/448.

²⁴⁹ G.Flügel, Şa'rânî'nin eserlerini "... Şa'rânî, birçok eser yazmış ve bu eserlerin hemen hepsi kendine özgü dikkat çekici türden olan eserlerdir." şeklinde değerlendirmiş ve *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr*'de ehl-i keşf/ehl-i ayân ile ehl-i istidlâl/ehl-i nazar'ı uzlaştırmaya çalışmasını "...Gerçekten bu, kendisinin de söylediği gibi daha önce hiç kimsenin yapmaya cesaret edemediği bir denemeydi." şeklinde nitelendirmiştir. Bkz., G. Flügel, "A.g.m.", s.4-5.

²⁵⁰ Winter, Michael, *A.g.e.*, s.241.

²⁵¹ J.Schacht, "A.g.m.", A.y.

²⁵² Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.73.

²⁵³ Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr*, I/7.

ettiklerini anlatır. *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye* adlı eserinin mukaddimesinde *el-Bahru'l-Mevrûd fi'l-Mevâsiki* ve *'l-Uhûd* adlı eserinin başından geçenleri şöyle anlatır:

*“el-Bahru'l-Mevrûd isimli kitabımın halk tarafından takdir ve rağbet kazandığını gören ve bunu kıskanan kötü niyetli bazı bilginler, kitabımı okuyunca kendi acizyetlerini ve eksikliklerini anladıklarından beni halkın gözünden düşürmek ve müşkil bir durumda bırakmak için kitabıma uydurma ek ve ilaveler yaparak yaymış ve kendilerinin bozguncu fikirleriyle, benim ve kitaplarımın Kur'an ve Sünnet'e aykırı olduğunu iddia ederek, kitap muhteviyatını kısmen de olsa değiştirerek Mısır'da bana karşı bir harekete teşebbüs etmişlerdi. Böylece el-Ezher'de ve diğer ilim merkezlerinde aleyhimde büyük bir fitne ve fesad çıkarmış ve kargaşalara sebep olmuşlardı.”*²⁵⁴

Şa'rânî *Tenbîhu'l-Muğterrin* adlı eserlerine yapılan tahrifler hakkında ise şunları söyler:

*“Ben, bütün düşmanların ve hasetçi kimselerin şerrinden Allah'a sığınırım. Onlar öyle hasetçi kimselerdir ki, Kitap ve sünnete aykırı olan ve haddi zatında bana ait olmayan bir takım sözleri bana isnad etmekten çekinmezler. Bunu sırf insanların, kitaplarımızı mütalaa etmekten soğutmak ve ondaki bilgilerden mahrum etmek için yaparlar. Nitekim el-Bahru'l-Mevrûd adlı eserimize ve Keşfu'l-Gumme adlı eserimizin mukaddimesinde bu gibi tahrif ve isnadları yapmışlardır. Bu yüzden el-Ezher'de ve diğer ilim merkezlerinde büyük bir fitne meydana gelmişti. Tehevvüre kapılanların pek çoğu, bu hasetçi kimselerin eserlerime sokuşturdukları birtakım batıl akideleri, müslümanların icmâ ve ittifaklarına aykırı olan meseleleri bana mal etmeye kalkıştılar.”*²⁵⁵

Ancak Şa'rânî, tahrif edilen eserlerinin üzerinde pek çok âlim onayının verildiği asıl nüshalarını, el-Ezher âlimlerine göndererek eserlerini tahrif eden bu kötü niyetli kimselerin amaçlarına ulaşamadıklarını belirtir:

“Allah'a hamdolsun, ben her iki eserimi de yazdıktan sonra, pek çok büyük âlimin mütalaasına arzetmiş ve onlar da, her iki eserimi de tetkik ettikten sonra sitâyîşkâr bir ifade ile takdirlerini ve okuyuculara tavsiyelerini bizzat kendi elleriyle bu asıl nüshalara yazmışlardı. Ezher âlimleri bu asıl nüshaları esaslı bir şekilde

²⁵⁴ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.3.

²⁵⁵ Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrin*, s.5.

incelediler. Hasetçilerin eserlerime sokuşturdıkları ve bana isnad ettikleri sözlerden hiçbirini bulamadılar.”²⁵⁶

el-Ezher’deki bazı âlimler dışında; Şeyhu’l-İslâm Şihabeddin el-Hanbelî, Nâsıruddin el-Lâkânî, Şihâbuddin er-Remlî, Şihâbuddin el-Halebî, Nâsıruddin et-Tablâvî, Şemseddin Muhammed Hatîbî Şîrbînî, Nureddin Tandetâî, Necmetti el-Gîtî, Sirâceddin Hânûtî el-Hanefî, Şemseddin Alkâmî, Abdulkadir Ruşdî, Şemseddin Berhemtuşî el-Hanefî, Aminuddin bin Abdulâl gibi âlimler Şa’rânî’nin bu iki eserini inceledikten sonra kitaplarına sokuşturulan bilgilerle bir ilgisinin olmadığını bildirmişlerdir.²⁵⁷

Ancak Şa’rânî, bazı kimselerin onların görüşlerine katılmayarak kendisi hakkında kötü düşünmeye devam ettiklerini de belirtir:

*“Fakat insanların haysiyetleri hakkında hiç düşünmeden cüretkâr davranan bazı kimseler bilirim ki, hakkımda maksatlı olarak yayılmış olan sözlere kapılarak, hakkımda hala kötü düşünmeye devam etmektedirler. Halbuki onların hiçbirisi benimle karşılaşmış, ilmî bir meseleyi benimle konuşmuş veya beni görmüş değildirler...”*²⁵⁸

Bu olay Şa’rânî’yi pek çok eserinin mukaddimesinde okuyucularını tahrif edilen eserleri hakkında bilgilendirmeye²⁵⁹, kitaplarının Kur’an ve sünnete uygun olduğunu belirtmeye sevketmiştir. Nitekim Şa’rânî, *Levâkihu’l-Envârî’l-Kudsiyye* isimli eserinde Allah’tan kitaplarını tahriflerden korumasını dileyerek şunları söylemiştir :

“Bu olaydan sonra, her kitabımda bir bahane bulmaya ve dine aykırı hükümler sokarak beni kötülemeye çalışanlara karşı düşüncelerimle ve eserlerimle yılmadan mücadele ettim. Aleyhimdeki her fitne ve kötülüğü hakikatlerle susturdum. Bu kitabıma bir bahane bulmamaları ve hile katmamaları için kitabın her ahdini hadislerle, Kurân ayetleriyle, büyüklerin sözleriyle kuvvetlendirdim. Zira kıskanç ve kendisini beğenmiş kimseler kitabımdaki hadislerin bazı yönlerini aykırı ve uydurma şeylerle değiştirecek olsalar dahi, halk nazarında bu durum anlaşılmış olacak ve müellifi için ‘Hem hadisten bahsedip hem de ona aykırı cevaplar vermesi nasıl

²⁵⁶ Şa’rânî, *Tenbîhu’l-Muğterrîn*, s.5.

²⁵⁷ Şa’rânî, *A.g.e.*, s.5-6.

²⁵⁸ Şa’rânî, *A.g.e.*, s.6.

²⁵⁹ Şa’rânî, *el-Ahlâku’l-Matbûliyye*, I/97, *Tenbîhu’l-Muğterrîn*, s.5, *Levâkihu’l-Envârî’l-Kudsiyye*, s.3; *el-Yevâkît ve’l-Cevâhir*, I/7.

mümkün olur' diyeceklerdir. Böylece Allah kitabımı bu gibi kimselerin şerrinden korumuş olacaktır."²⁶⁰

Şa'rânî, ayrıca bütün kitaplarını dinî ilimlerde ihtisas sahibi olduktan ve döneminin büyük âlimlerinin onayına sunduktan sonra telif ettiğini bildirir:

"Ey Kardeşim! Kitaplarımı mütalaa et ve onlardaki hikmet ve nasihatlerden istifade etmeye bak. Hasetçilerin sözlerine kulak verme. Çünkü ben Allah'a hamdolsun ki, kitaplarımı Kur'an ve sünnete göre tahrir etmişimdir. Dini ilimlerde iyice ihtisas yapıp derinleşmeden, madde ve esaslarını Zekerîyya el-Ensârî, Burhaneddin b. Ebi Şerîf, Abdulhak Sunbâtî, Nureddin el-Mahallî gibi büyük âlimlere okumadan herhangi bir kitap yazmış değilim."²⁶¹

Şa'rânî, *Keşfu'l-Gumme* adlı eserinin sonunda da eserinin Kur'an ve sünnete uygunluğunu onaylayan Şihâbeddin er-Remlî eş-Şâfiî, Muhammed Nâsiruddîn et-Tablâvî eş-Şâfiî, Nâsiruddîn el-Lâkânî el-Mâlikî, Nureddin et-Trablûsî el-Hanefî ve Şihâbeddin el-Hanefî gibi dört mezhep âlimlerinin eseri hakkındaki değerlendirmelerine, bir nevi icazetlerine, yer vermiştir.²⁶²

Şa'rânî'nin eserlerinin çoğu günümüze ulaşmıştır. Bu eserleri, küçük risalelerden büyük ciltlere çeşitlilik arz etmektedir. Kitapları arasında beş cilt hacminde olanlar vardır. Çoğunluğu ise iki ciltten müteşekkildir. Eserlerinin ekseriyeti günümüze kadar gelmiş olup dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır. Şa'rânî'nin kendi el yazma eserleri dahi günümüze kadar ulaşmış,²⁶³ pek çok çalışması birkaç defa basılmış ve yayımlanmıştır.²⁶⁴ Edisyon kritiği yapılan tek eseri *ed-Dureru'l-Mensûra*, Rus müsteşrik A.E.Shmidt tarafından yayımlanmıştır.²⁶⁵

Abdülehhâb eş-Şa'rânî, tasavvuf, fıkıh, usul, hadis, nahiv, tıp, kimya ve ahlâk gibi pek çok ilim dalında kalem oynatmış bir yazardır. Şa'rânî, eserlerini, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında oldukça geniş kapsamlı bir eğitimden ve tasavvuf yoluna girdikten sonra yazmaya başlamıştır. Karl Vollers Şa'rânî'nin yazdığı ilk eser hakkında şu tespitte bulunmuştur:

²⁶⁰ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s. 3.

²⁶¹ Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, s. 6.

²⁶² Şa'rânî, *Keşfu'l-Gumme an Cemîi'l-Umme*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, II/347-353.

²⁶³ Vollers, "Şa'rânî" mad., s.449.

²⁶⁴ Muhammed İsâ Sâlihîyye, *el-Mu'cemu'Şa'rânî-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabi*, III/386-398.

²⁶⁵ Bkz., Winter, Michael, *A.g.e.*, s.7.

A.E.Schmidt²⁷⁴ ve Carl Brockelmann, Şa'rânî'nin tüm eserlerini tespit etmeye çalışmışlardır.²⁷⁵ Brockelmann, Şa'rânî'nin 67, Schmidt ise 69 eserinin listesini vermiştir.²⁷⁶ Biz de Şa'rânî'nin eserlerini, Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Literatur* adlı eserinde vermiş olduğu listeyi, bu listeye ek olarak Joseph Schacht'ın ilâve ettiği eserleri ve *Şa'rânî'nin Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (et-Tabakâtu'l-Kübrâ)* adlı eserini tahkik eden Abdurrahman Hasan Mahmud'un esere yazdığı mukaddimede sıraladığı listesteyi kullanarak, Şa'rânî'nin eserlerini takdim edeceğiz. Bunun yanı sıra bu kaynaklarda zikredilmeyen ancak Şa'rânî'nin bazı eserlerinde sözünü ettiği eserleri de ilâve edeceğiz. Abdurrahman Hasan Mahmud Şa'rânî'nin 103 eserine yer vermiştir.²⁷⁷ Onun Brockelmann ve Schacht'tan farklı olarak zikrettiği eserlerle, birlikte Şa'rânî'nin 140 eserini tespit edebildik. Ancak Brockelmann ve Schacht'ın zikretmiş oldukları eserler, çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan ya da günümüze ulaşan eserlerdir. Abdurrahman Hasan Mahmud'un yer verdiği eserlerin ise günümüze ulaşmış olup olmadığı bilinmemektedir. Bu yüzden böyle bir ayrıma giderek, Şa'rânî'nin eserlerini sıralayacağız.

a-) Carl Brockelmann *Geschichte der Arabischen Literatur*'de, Şa'rânî'nin şu eserlerini tespit etmiştir:²⁷⁸

- 1- *ed-Dureru'l-Mansûra fî Beyâni Zubdi'l-Ulûmi'l-Meşhûra*
- 2- *el-Yevâkî ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Kebîr*
- 3- *Ferâidu'l-Kalâid fî İlmi'l-Akâid*

²⁷⁴ A.E. Schmidt, *Abd al-Vakhkhâb ash-Sha'rânî i Ego Kniga Razispanykh Zhemchuzhin*, St. Petersburg, 1914. Krş, Winter, Michael, *A.g.e.*, 3.

²⁷⁵ Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemu'l-Muellifin'de Şa'rânî'nin 34, *el-Müstedrek alâ Mu'cemi'l-Muellifin*, (Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988) adlı eserinde de 21 eserine, Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*'da 29 eserine yer vermiştir. Şa'rânî'nin eserleri için Ayrıca Bkz., Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, eser isimlerine göre muhtelif yerlerde; Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, II/74-75; Şakir, Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Muarrihûn*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1990, III/261-262; Zeydan, Corci, *Târihu'l-Adâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, y.y., t.y., III/361-362; Ali Mübarek, *el-Hitatu'l-Cedide*, XIII/110-111; Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât*, III/1079-1081; Muhammed İsâ Sâlihiyye, *el-Mu'cemu's-Şâmil li-t-Turâsi'l-Arabî*, Kahire, 1993, III/386-394.

²⁷⁶ A.E. Schmidt, *Abd al-Vakhkhâb ash-Sha'rânî i Ego Kniga Razispanykh Zhemchuzhin*, St. Petersburg, 1914. Krş, Winter, Michael, *A.g.e.*, Schmidt'in bu eserine ulaşamadığımız için eserden istifade edemedik.

²⁷⁷ Abdurrahman Hasan Mahmud, Bu 103 eser dışında da Şa'rânî'ye ait eserlerin olduğunu belirtmiştir. Bkz., Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (et-Tabakâtu'l-Kübrâ)*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1993, (Muhakkik'in önsözü), I/36.

²⁷⁸ Brockelmann, *G.A.L.*, II/441-445.

- 4- *Keşfu'l-Hicâb ve'r-Rân an Vechi Esileti'l-Cân*
- 5- *el-Fethu'l-Mubîn fî Cumleti min Esrâri'd-Dîn*
- 6- *el-İrşâdu't-Tâlibîn ilâ Merâtibi Ulemâi'l-Âmilîn*
- 7a- *el-Mîzânu's-Suğrâ (el-Hidrîyye)*
- 7b- *el-Mîzânu's-Şa'râniyye el-Kübrâ*
- 8- *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Kavâidi's-Sûfiyye*
- 9- *Sevâtiu'l-Envâri'l-Kudsiyye fîmâ Sadarat bihi'l-Futûhâtî'l-Mekkiyye*
- 10- *el-Kavlu'l-Mubîn fî'r-Reddi an Muhyiddîn*
- 11- *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Sâihî'l-Ekber*
- 12- *Tenbîhu'l-Muğterrîn fî'l-Karni'l-Âşir alâ mâ Halefahu fîhi Selefehumu't-Tâhir*
- 13- *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Beyâni (marifeti) Âdâbi'l-Ubûdiyye*
- 14- *Meşâriku'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*
- 15- *Medâriku's-Sâlikîn ilâ Rûsûmi Tarîki'l-Ârifîn*
- 16- *el-Bahru'l-Mevrûd fî'l-Mevâkiti ve'l-Uhûd*
- 17- *Mevâzînu'l-Kâsirîn mine'r-Ricâl*
- 18- *Virdü'r-Resûl*
- 19- *Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtubî*
- 20- *İrşâdu'l- Muğaffelîn mine'l-Fukahâ ve'l-Fukarâ ilâ Şurûti's-Suhbeti'l-Umerâ*
- 21- *Keşfu'l-Gumme an Cemîi'l-Umme*
- 22- *Dureru'l-Havvâs alâ Fetâvâ (menâkib) Seyyidi Ali el-Havvâs*
- 23- *el-Cevâhir ve'd-Durer*²⁷⁹
- 24- *el-Mevâzînu'd-Durriyye'l-Mubeyyine li Akâidi'l-Firaki'l-Aliyye*
- 25- *en-Nefehâtü'l-Kudsiyye fî Beyâni Kavâidi's-Sûfiyye*
- 26- *Reddu'l-Murîdi's-Sâdik mea Ferâidu'l-Hâlik*
- 27- *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*
- 28- *el-Ecvibetu'l-Merdiyye an Eimmeti'l-Fukahâ ve's-Sûfiyye*
- 29- *Behcetu'n-Nufûs ve'l-Ahdâk fîmâ temâyaza bihi'l-Kavnu mine'l-Edeb ve'l-Ahlâk*

²⁷⁹ *el-Cevâhir ve'd-Durer*, Kübrâ ve Vustâ olmak üzere iki ayrı eser olarak da zikredilmiştir. Bkz. Zirikli, *A'lâm*, IV/331; Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâtî'l-Ahyâr (et-Tabakâtu'l-Kübrâ)*, (Abdurrahman Hasan Mahmud'un mukaddimesi), I/ 33.

- 30- *Hukûku İhveti 'l-İslâm*
- 31- *Miftâhu 's-Sirri 'l-Kudsî fî Tefsîri Âyeti 'l-Kursî*
- 32- *el-Cevheru 'l-Masûn (el-Maknûz) ve 's-Sirri 'l-Markûm fîmâ Tunticuhu 'l-Halva mine 'l-Esrâri ve 'l-Ulûm*
- 33- *Reddu fî 'l-Kavâidi 'l-Keşfiyye 'l-Muveddidiha li-Meâni 's-Sıfati 'l-İlâhiyye*
- 34- *el-Keşf ve 't-Tebyîn*
- 35- *el-Cevheru 'l-Masûn fî İlmi Kitâbillâhi 'l-Meknûn*
- 36- *Sırru 'l-Mesîr ve 't-Tezevvud li-yevmi 'l-Masîr*
- 37- *Minahu 'l-Minne fî 't-Telebbüs bi 's-Sunne*
- 38- *Reddu fî Ehli 'l-Akâidi 'z-Zâiğa ve Umûru Tenfâu men Yurîdi 'l-Havde fî İlmi 'l-Kelâm*
- 39- *Reddu 'l-Fukarâ an Dave 'l-Velâya 'l-Kübrâ*
- 40- *el-Minahu 's-Seniyye ale 'l-Vasiyye el-Matbûliyye*
- 41- *el-Ahlâku 'l-Matbûliyye ve 'l-Mufâda mine 'l-Hadre 'l-Muhammediyye alâ Seyyidinâ Abdullah el-Matbûlî*
- 42- *Dîvân*
- 43- *et-Tenbîh mine 'n-Nevmi 'l-Ahyâr*
- 44- *Levâkihi 'l-Envâr fî Tabakât (es-Sâdat) el-Ahyâr (et-Tabakâtu 'l-Kübrâ)*
- 45- *Letâifu 'l-Minen ve 'l-Ahlâk fî Beyân Vucûbi 't-Tahaddus bi-Nimetillâh ale 'l-İtlâk*
- 46- *el-Mukaddimetu 'n-Nahviyye fî İlmi 'l-Arabiyye*
- 47- *Lübâbu 'l-İ'râbi 'l-Mânii mine 'l-Lahni fî 's-Sunneti ve 'l-Kitâb*
- 48- *Muhtasaru Tezkireti 's-Suveydi*
- 49- *ed-Dureru ve 'l-Luma fî Beyâni 's-Sıdki fî 'z-Zuhdi ve 'l-Verâ*
- 50- *ed-Dureru 'l-Manzûm fî Zuhdi 'l-Ulûm*
- 51- *Adâbu 'l-Fukarâ*
- 52- *el-Menhecu 'l-Mubîn fî Beyâni Edilleti Mezâhibi 'l-Muctehidîn*
- 53- *el-Mevâzînu 'l-Zehâbiye 'l-Mubeyyine li-Akâidi 'l-Fırka 'l-Alîyye*
- 54- *el-Mekâsidu 'l-(Minhâc) Ârifîn (Âbidîn)*
- 55- *Vesâya 'l-Ârifîn li-A 'vâmi 't-Tuccâri ve 'l-Fukarâi ve 'l-Mu'minîn*
- 56- *Şerhu 'z-Zâirât*

- 57- *Fethu 'l-Mubîn fî Zikri Şaiu min Esrâri 'd-Dîn*
 58- *Tenbîhu men Yalhu alâ Sihhati 'z-Zikri bi-İsmi "Hû"*
 59- *Adâbu 'l-Murîd*
 60- *Reddu 'l-Feth fî Te 'vili el-Matbûlî sadare ani 'l-Kummâl mine 'ş-Şath*
 61- *Tathîru 'z-Zavâyâ min Habâisi 't-Tavâyâ*
 62- *Hâtimetu fî Cumleti 's-Sâliha mine 'l-Belâyâ*
 63- *Hâdi 'l-Hâirîn ilâ Rusûmi Ahlâki 'l-Ârifîn*
 64- *Tabakâtu 's-Sebîli 'l-Murîdi 's-Sadîk mea men Yurîdi 'l-Hâlik*
 65- *el-Esiletu ve 'l-Ecvibe*
 66- *Virdu 'l-Aktâbi 'l-Aktâb*
 67- *Mizânu 'l-Kâsirîn vahyâ Reddu fî hâli badi 'l-Mutasavvifa mimmen yeddâune 'l-Velâyâ*

b-) Joseph Schacht, Brockelmann'ın vermiş olduğu bu listeye şu eserleri ilâve etmiştir²⁸⁰:

- 1- *Mufahhimu 'l-Akbâd fî Beyâni Mavâddu 'l-İctihâd*
 2- *Levâihu 'l-Hazelân alâ kulli men lem ya 'mel bi 'l-Kur 'ân*
 3- *Haddu 'l-Husâm alâ men evcebe 'l-A 'mel bi 'l-İlhâm*
 4- *et-Tatabbu ' ve 'l-Fahs alâ hukmi 'l-İlhâm izâ hâlefe 'n-Nâs*
 5- *el-Burûku 'l-Hevâtif li 'l-beşer fî a 'mâli 'l-Hevâtif*
 6- *Tenbîhu 'l-Eğbiyâ alâ Katra min Bahri Ulûmi 'l-Evliyâ*
 7- *ed-Durru 'n-Nazîm fî Ulûmi 'l-Kur 'âni 'l-Azîm*
 8- *Kitâbu 'l-İktibâs fî ilmi 'l-Kıyâs*
 9- *Muhtasaru Kavâidi 'z-Zerkeşî*
 10- *Minhâcu 'l-Vusûl ilâ ilmi 'l-Usûl*

c-) Abdurrahman Hasan Mahmud ise Şa'rânî'nin eserlerinden şunlara yer verir²⁸¹:

- 1- *Muhtasaru Ferâidu 'l-Kalâid*

²⁸⁰ Schacht, "Şa'rânî" mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., 344.

²⁸¹ Şa'rânî, *Levâkihu 'l-Envâr fî Tabakâti 'l-Ahyâr (et-Tabakâtu 'l-Kübrâ)*, (Abdurrahman Hasan Mahmud'un mukaddimesi), I/31-36.

- 2- *Edebu'l-Murîdi's-Sâdik*
- 3- *en-Nûru'l-Fârik Beyne'l-Murîdi's-Sâdiki ve Gayru Sâdik*
- 4- *Muhtasaru Hedyi'n-Nebevî*
- 5- *Keşfu'l-Kinâi an Vechi's-Semâ'*
- 6- *Muhtasaru'l-Mudevvene (Mudevvenetu el-Îmâm Mâlik)*
- 7- *Menhecu's-Sidki ve't-Tahkîk fî Teflisi Gâlibi muddai't-Tarîk*
- 8- *el-Minenu'l-Vustâ*
- 9- *el-Minenu's-Suğrâ*
- 10- *es-Sırru'l-Merkûm fîmâ İhtesse bihi Ehlullâhi mine'l-Ahlâki ve'l-Ulûm*
- 11- *el-Mefâhir ve'l-Meâsir fî Beyâni Ulemâi'l-Karni'l-Âşir*
- 12- *Tehâretu Ecsâmu'l-Muvahhidîn min Sûi'z-Zanni bi'l-Muslimîn*
- 13- *el-Menheceu'l-Mutahhar li'l- Kulûbi ve'l-Fuâdi min Sûi'z- Zanni bi-Ahadin mine'l-İbâd*
- 14- *Muhtasaru'l-Mu'cizât ve'l-Hasâis*
- 15- *Behcetü'l-Ebsâr vel'-Fuhûm fî mâ temeyyeze bihi Ehlullâhi mine'l-Ahlâki ve'l-Ulûm*
- 16- *Tahâretu'l-Cismi ve'l-Fuâd min Sûi'z-Zanni bis-Suadâi mine'l-İbâd*
- 17- *el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Ahlâki'l-Ulemâi ve's-Sâlihîn*
- 18- *Vasâya'l-Ârifîn el-Muktebeseti min Hadreti Rabbi'l-Âlemîn*
- 19- *ed-Dureru'l-Madiyye fî Beyâni'l-Ahlâki'l-Matbûliyye*
- 20- *ed-Dureru's-Seniyye fî Şerhi'l-Vasiyyeti'l-Matbûliyye*
- 21- *el-Fusûl-fî İlmi'l-Usûl*
- 22- *el-Kavlu'l-Mubîn fî Delîli Lebsi'l-Hirkati ve't-Telkîn*
- 23- *Neshu Mubâyiatu'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*
- 24- *el-İşâratu fî Şerhi Hadîsi'l-İstihâre*
- 25- *el-Ahlâk (es-Suğrâ)*
- 26- *el-Kavâidu'l-Keşfiyye el-Muvaddiha li-Meâni's-Sıfâti'l-Îlâhiyye*
- 27- *en-Nûru'z-Zâhir fî Ecvibeti inde'l-Ekâbir ve'l-Esâğir*
- 28- *Mîzânu'l-Akâidi'ş-Şa'rânîyye el-Mukayyide bi'l-Kitâbi ve's-Sunne*
- 29- *İrşâdu't-Tâlibîn ilâ Ulûmi'l-Ârifîn*
- 30- *İrşâdu't-Tâlibîn ilâ Merâtibi'l-Ulemâi'l-Âmilîn*

- 31- *el-Mîzânu 'ş-Şa'rânîyye el-Mukarrîre li-Cemî Akâidi Ehli's-Sunneti'l-Muhammediyye*
- 32- *Tehâratu'l-Cismi ve'l-Fuâd min Sûi'z-Zanni billâhi Teâlâ ve'l-İbâd*
- 33- *Muhtasaru Tehâratu'l-Cismi ve'l-Fuâd (alâ'n-Nısfî minhu)*
- 34- *Tathîru Ehli'z-Zevâyâ ve'r-Revâk min Habâisi't-Tavâyâ ve'l-Ahlâk*
- 35- *Tahâratu'l-Cismi ve'l-Cenân min Sûi'z-Zanni billâhi ve'l-Melâiketi ve'l-Cân*
- 36- *el-Mîzânu 'ş-Şa'rânîyye fî Beyâni Akâidi Ekâbiri's-Sûfîyye*
- 37- *el-Kavâidu's-Senîyye fî Tevhîdi Ehli'l-Husûsiyye*
- 38- *ed-Dureru'l-Meknûn ve'l-Cevheri'l-Masûn*
- 39- *Muhtasaru't-Terğîb ve't-Terhîb*
- 40- *Seneduhu fî Kırâati'l-Kutub min Tarîki'l-Huffâz Celâleddîn es-Suyûtî*
- 41- *Zemmu'r-Re'yi ve Tebrîu'l-Eimmeti'l-Muctehidîn minhu*
- 42- *Muhtasaru Akîdetu'l-Beyhâkî*
- 43- *el-Fulki'l-Meşhûn (Beyânu enne mâ aleyhi et-Tasavvuf huve mâ aleyhi'l-Ulemâi'l-Âmilûn*
- 44- *el-Akâid*
- 45- *Rubu'l-İbâdât (alâ Mezhebi's-Sûfîyye)*
- 46- *Tefsîru'l-Ahlâm*
- 47- *Tefsîru'l-Kurâni'l-Kerîm (alâ Vechi'ş-Şerîati ve'l-Hakika)*
- 48- *Esrâru'ş-Şerîa*

d-) Diğer bazı Kaynaklarda geçen eserleri:

- 1- *el-Ahlâku'z-Zekîyye ve'l-Ulûmi'l-Leduniyye*
- 2- *Şerhu Cemu'l-Cevâmi*
- 3- *et-Tirâzu'l-Ebhec alâ Hutbeti'l-Menhec*
- 4- *Fethu'l-Vehhâb fî Fedâili'l-Âli ve'l-Ashâb*
- 5- *el-Kavlu'l-Mubîn fî Beyâni Âdâbi't-Tâlibîn*
- 6- *Kitâbu'l-Minen ve'l-Ahlâk fî Beyâni Vücûbi't-Tahaddus bi-Nimetillâh*²⁸²
- 7- *Muhtasaru'l-Elfîyye (İbn Mâlik'in Elfîyesi)*

²⁸² *Letâifu'l-Minen fî Vucubi't-Tahaddus bi-Nimetillâh* adlı eserden ayrı olarak zikredilmiştir. Bkz., İsmail Paşa, Bağdatlı *Hedîyyet'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsârû'l-Musannifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951, I/641.

8- *Menu 'l-Mevâni*

9- *el-Menhecu 'l-Mubîn fî Ahlâki 'l-Ârifîn*²⁸³

10- *Edebu 'l-Kudât*²⁸⁴

11- *Muhtasaru Suneni 'l-Beyhâki*²⁸⁵

12- *Menhecu 's-Sıdkı ve 't-Tahkîk fî Teflîsi Gâlibi 'l-Muddâine li 't-Tarîk*

13- *Alâmâtü 'l-Hazelân alâ men lem Ya 'mel bi 'l-Kur 'ân*²⁸⁶

D- Bazı Eserlerinin Tanıtımı:

1- *Letâifu 'l-Minen ve 'l-Ahlâk fî Vücûbi 't-Tahaddus bi-Ni'metillâhi ale 'l-İtlâk*²⁸⁷:

Şa'rânî, 961/1554 senesinin başında gördüğü bir rüya üzerine ölümünün yaklaştığını hissederek otobiyografisini yazmaya başladı. Şa'rânî'nin yalnızca kariyerini değil aynı zamanda onun karakterini ve kişiliğini yansıtan *Letâifu 'l-Minen* sayesinde Şa'rânî hakkında bilinenler İslâm tasavvufunun diğer şahsiyetleri hakkında bilinenlerden daha fazla olmuştur.²⁸⁸

Eserin isminin ilk yarısı, Şazeliyye tarikatı tarihinin en kapsamlısı olarak kabul edilen ve eş-Şâzîlî'nin biyografisinin verildiği Tâcu'ddin ibn Atâullâh el-İskenderî (709/1309)'nin *Letâ'ifu 'l-Minen*²⁸⁹ adlı eserinden; ikinci yarısı ise, Celâleddin es-Suyûtî (öl.911)'nin *et-Tahaddüs bi-Nimetillâh* isimli otobiyografisinden iktibas edilmiştir.²⁹⁰

Şa'rânî, *Letâifu 'l-Minen*'de ismi, nesebi, ailesi, eğitimi, hocaları, öğrencileri, eserleri, mânevî mücahedisi, Kahire'de meydana gelen hâdiseler, dönemindeki sûfî toplumu, Osmanlı kadılarına nazaran içinde bulunduğu konum ve yaşamının en

²⁸³ İlk 9 eser için bkz., Bağdatlı İsmail Paşa, *A.g.e.*, I/641-642.

²⁸⁴ Zeydan, *Târihu Âdâbi 'l-Luğati 'l-Arabiyye*, III/362; Zirikli, *el-A 'lâm*, IV/331.

²⁸⁵ Münâvî, *el-Kevâkibu 'd-Durriyye*, II/70.

²⁸⁶ 12-14 numaralı eserler için bkz., Ali Mübarek, *el-Hitatu 'l-Cedîde*, XIII/s.110-111.

²⁸⁷ Şa'rânî'nin bu eseri Virginia Vacca tarafından İtalyanca'ya tercüme de edilmiştir. Bkz. Vacca, Virginia, *IL Libro Dei Doni (Kitâbu Letâ'ifu 'l-Minen ve 'l-Ahlâk)*, Istituto Orientale dî Napoli, Napoli, 1972.

²⁸⁸ Şa'rânî, otobiyografisi *Letâifu 'l-Minen* dışında *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, *el-Bahru 'l-Mevrûd*, *et-Tabakâtü 's-Suğrâ* ve *el-Ahlâku 'l-Matbûliyye* adlı eserlerinde de otobiyografik unsurlara yer vermiştir.

²⁸⁹ Bkz. Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s.179.

²⁹⁰ Reynolds, Dwight F., "Shaykh Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Sixteenth-Century Defense of Autobiography", *Harvard Middle East Eastern and Islamic Review* 4 (1997-1998), 1-2, s.125; krş. Elizabeth Sartain, *Celâleddin es-Suyûtî, I: Biography and Background II: Al-Tahadduth bi-Ni'mat Allâh*, Cambridge University Press, 1975.

sıradan olayları hakkında bilgiler vermiştir. Ancak Şa'rânî'nin bu eseri yazmasının asıl sebebi yukarıda sayılan başlıklar hakkında mâlûmat vermek değildir. Eser, yazılış amacını göstermesi bakımından anlamlı bir başlık taşımaktadır. Eserin isminde de geçen Allah'ın nimetlerini anma vücutiyeti “*ve Rabbinin nimetlerini anlat...*” ayeti ile temellendirilmiştir.²⁹¹ Şa'rânî hayat hikayesini, Allah'ın ihsân ettiği lütuflardan, yaşamış olduğu kerâmetlerden ve Allah'ın inâyeti ile ihsân edilen güzel niteliklerden/ahlâklardan dolayı Allah'a olan şükrünü ifâ etmek üzere kaleme almıştır.

Bazı batılı araştırmacılar *Letâifu'l-Minen*'i kişisel bir övgü, bencillik ve kibir olarak nitelendirmiş ve bu yüzden bu eseri bir “outhagiography” “övgü otobiyografisi” olarak görmüşlerdir.²⁹² J. Spencer Trimingham *The Sûfî Orders in İslam* adlı eserinde Şa'rânî'nin otobiyografisi hakkında şunları söyler:

“Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*'de kendisi hakkında bir takım şeyleri açıklamıştır. Bu gerçek bir mânevi otobiyografi değil, kendisine Allah'ın ihsan etmiş olduğu mânevi nimetlerin ve niteliklerin bir listesinden oluşan bir çeşit kişisel menâkıb kitabıdır. (Bu listedeki) her bir örnek tüm devirlerdeki sûfîlerin tecrübelerinden edinilenlere uygunluk arz etmektedir. Başka bir deyişle o kendi övgü biyografisini yazmıştır.”²⁹³

Joseph Schacht'ın eser hakkındaki değerlendirmesi ise şu şekildedir:

“Mânidâr bir şekilde Menâkibu Nefsihi adını verdiği hâl tercümesinde Allah'ın onu başkalarından üstün tutarak fevkalâde rûhi ve ilâhî mevhibelerle temâyüz ettirdiğini, bu suretle, Allah, melekler ve peygamberlerle münâsebet tesis etmek, kerâmet göstermek, kâinâtın sırlarına nüfûz etmek gibi üstün melekeler ihsan ettiğini söyleyip Allah'a şükrederek zâhiri bir tevâzû perdesi altında övünür.”²⁹⁴

²⁹¹ 93. Duha, 11; Dwight F. Reynolds, bu ayetin otobiyografi yazımına ilişkin ilgi çekici bir tarihe sahip olduğunu belirterek şunları kaydeder: “Bir otobiyografi yazma sebebi olarak bu ayetten ilk bilinen iktibas, İbn Bulkîni'nin (487/1094) *Kitabu't-Tebyîn*'inde bulunmaktadır. Daha sonra Ebu Şâme (665/1268) ve Suyûtî'nin otobiyografik çalışmalarında yeniden ortaya çıkar. Otobiyografi yazımında bu ayete ilk olarak nasıl ve ne zaman başvurulduğu henüz bilinmemekle birlikte Kur'an bağlamındaki kullanımında emir açık bir biçimde doğrudan -Erkek tekil sigasında- Peygamber Muhammed'e yöneltilmiştir. Fakat, Kristen Brustad'ın son araştırması, her ne kadar ilk Kur'anî tefsirler bu ayeti sadece peygamberin yaşamı bağlamında ele alsalar da, erken dönem ortaçağ Mutezilî ve Şiî eğilimlere mensup tefsircilerin onu toplumun önderleri üzerinde kendi yaşam ve deneyimlerini anlatma biçiminde zorunlu bir görev anlamına gelecek derecede daha geniş bir anlamda yorumladıklarını göstermektedir.” Bkz., Reynolds, Dwight, F., “A.g.m.”, s.126.

²⁹² Reynolds, Dwight F., “A.g.m.”, s.124.

²⁹³ Trimingham, J.Spencer, *The Sûfî Orders in İslâm*, s. 221.

²⁹⁴ Schacht, Joseph, “Şa'rânî” mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., XI/344-345.

Ancak Şa'rânî, Allah'ın kendisine ihsan etmiş olduğu nimetleri açıklamakla kendisini övmeyi, ahlâkını, menâkıbını zikretmeyi ve kardeşlerine karşı övünmeyi değil, Allah'a olan şükrünü bildirmeyi amaçlamıştır.²⁹⁵ Ayrıca Şa'rânî, otobiyografi yazma konusunda dünyevî başarıyı Allah'ın lütfunun gerçek bir göstergesi olarak gören Şazelî tarikatının prensiplerinden ve kendisinden önce otobiyografi kaleme alan Suyutî gibi alimlerin görüşlerinden istifade ederek onların takipçisi olmuştur.²⁹⁶

Michael Winter ise, A.E. Shmidt'in, Şa'rânî'nin diğer eserlerinden hiçbirisi için olmayacak kadar *Letâifu'l-Minen*'in, tam bir kişisel övgüye kapıldığı için batılı ilim adamlarının Şa'rânî'ye karşı şüpheli tutumlarını harekete geçirdiğine işaret ettikten sonra, Şa'rânî'nin otobiyografisinde göstermiş olduğu kişisel övgüyü eleştirenlere karşı şunları söylemiştir:

“...Ancak, Şa'rânî, bu şekilde yazan yani övgüyle Allah'a şükür ve erdemlerini tek tek anlatan ne tek ne de ilk kişidir. Şa'rânî, benzer bir başlık taşıyan bir kitap yazan -et-Tahaddus bi Nimetillâh- Suyutî'nin kendisinden önceki kuşağın en seçkin ilim adamı olduğundan söz eder. Suyutî, Şa'rânî'nin dinî tutumlarına kuvvetli bir etkide bulunmuştur. Ayrıca Şa'rânî, hem Suyutî hem de kendisinin bağlı olduğu Şazilî tarikatının edebî geleneği çizgisinde olan bir kimsenin kendi faziletlerini ve cömertliklerini beyân ederek Allah'a karşı minnettârlık göstermesi gerektiğini ifade eder. Bir kimsenin cennete girmesinde mâneviyât olduğu kadar nimetlere şükretmek de Şa'rânî'nin dini düşüncesinde temel bir unsurdur.”²⁹⁷

Şa'rânî, nimetlerinden dolayı Allah'a olan şükrünü dile getirdiği *Letâifu'l-Minen*'de yaşamını, ahlâkını ve öğretilerini manevî bakımdan ilerlemek isteyen kimseler için değerli bir örnek olarak görmüştür. Şa'rânî, otobiyografisini yazma sebeplerinden birincisini şu şekilde açıklar:

²⁹⁵ Şa'rânî, eserinde sık sık kullanmış olduğu “ve mimmâ enamellâhu bihi aleyye...” ve “ve mimmâ mennallahu bihi aleyye...” ibarelerini övünmek maksadıyla değil, Allah'a olan şükrünün çokluğunu bildirmek amacıyla kullandığını söyler. Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk fî Vücûbi't-Tahaddus bi-Ni'metillâhi ale'l-İtlâk*, (Thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 9.

²⁹⁶ Reynolds, Dwight F., “A.g.m.”, s.124; Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.15; Winter, A.g.e., s.39-40, 152-153.

²⁹⁷ Winter, A.g.e., s.39-40; G.E. Von Grunebaum, *Allah'ın nimetlerine şükretmeye* ve bunun zıddı olan *Allah'ın nimetlerine nankörlüğe* sevk eden sebepler konusunu ele alarak, *Letâif*'i İslâmî literatürde bu örneğe en uygun otobiyografi olarak kabul etmiş ancak, Şa'rânî'den önce de bu örneğin var olduğunu belirtmiştir. Bkz., G.E. Von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und selbstverständnis des Islams*, (Zurich, 1969), krş., Winter, A.g.e., s. 75-76.

“(Bu eseri) Kardeşlerimin ahlâk konusunda beni örnek almaları, onlarla ahlâklanmaları ve bundan dolayı yüce Allah’a şükretmeleri için (telif ettim.) Yıllarımı, bu ahlâkla ahlâklanarak geçirdim. Ancak kardeşlerim bunu idrak edemediler. Onlara bu ahlâkla ahlâklanmalarını emrettim ancak onlar dinlemediler. Bir gün onlardan bir grup bana şöyle dedi: ‘Ahlâk konusunda asrımız ehlinde hiç kimseyi, bize emretmiş olduğun ahlâkla ahlâklanmış olarak görmedik.’ Onlara şöyle dedim: ‘Bu kitapta size zikrettiğim ahlâkî niteliklere bakınız! Her bir ahlâkla ahlâklandığımı göreceksiniz. Öyleyse onlarla ahlâklanmanızı terketme hususunda bir mazeretiniz kalmayacaktır...”²⁹⁸

Şa'rânî, otobiyografisini yazarken kendisinden önce yazılan otobiyografilerden istifade etmiş ancak otobiyografi yazımında yeni ve özel bir metin oluşturmayı tercih etmiştir. Erken dönem Arapça otobiyografiler birkaç değişik yöntemle yazılmıştı. Bazıları rivayet tarzında, diğerleri ise biyografik suretlerinden biraz farklı olan kişisel yazım tercemeleri şeklindeydi.²⁹⁹ Şa'rânî'nin otobiyografisi modern dönem öncesi bilinen tüm otobiyografiler içerisinde en geniş kapsamlı olanıdır. Eser kronolojik olarak düzenlenmediği gibi rivâyet temâlarına göre de düzenlenmemiştir. Eserin yapısı oldukça dağınık ve tekrarlı bir biçimdedir. Allah'ın yazara yaşamı boyunca ihsân etmiş olduğu nimetler anekdotlarla tek tek aktarılmış ve yaşamından çıkartmış olduğu pratik ahlâk ilkeleriyle donatılmıştır.

Şa'rânî'nin otobiyografisinin tarihi değeri sadece geniş kapsamlı olmasına dayanmamaktadır. Arap edebiyatı geleneğinde otobiyografik faaliyeti dikkate alan bu eser, sosyal ve ahlâkî belirsizliklerin dile getirilmesi bakımından daha büyük bir öneme sahiptir.³⁰⁰ Şa'rânî'nin yaşadığı dönemde Mısır toplumunu ele alan tarihçilerin azlığı sebebiyle, toplumun sosyal ve ahlâkî bakımdan aydınlatılmasında kaynak bakımından bir yetersizliğin olduğu görülmektedir.³⁰¹ Şa'rânî'nin *Letâifu'l-*

²⁹⁸ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.5.

²⁹⁹ Reynolds, Dwight F., “A.g.m.”, s.124-125.

³⁰⁰ Reynolds, “A.g.m.”, s. 125.

³⁰¹ XVI. Yüzyıl Mısır tarihi hakkındaki yerel yazılı kaynaklar İbn İyâs'ın *Bedâiyu'z-Zuhûr fi Vekâidi'z-Zuhûr* ve Abdussamed Diyarbekrî'nin *Nevâdiru't-Tevârih* adlı eserleridir. Ancak, *Bedâiyu'z-Zuhûr*'da, 928/1522 yılına kadar olan hadiseler, *Nevâdiru't-Tevârih*'te ise 922/1516'dan 938/1531'e kadar olan hadiseler geniş detaylarıyla ele alınmıştır. Şa'rânî'nin, 967 yılında tamamladığı *Letâifu'l-Minen*'i ve diğer bazı eserleri yukarıda zikredilen tarih eserleri kadar düzenli olmasa da dönemin Mısır'ı hakkında siyasi, sosyal, ilmî ve ahlâkî bakımdan oldukça kıymetli dökümanlardır.

Minen'i ve biyografik ve otobiyografik unsurlara yer veren *et-Tabakâtu'l Kübrâ*, *el-Bahru'l-Mevrûd*, *et-Tabakâtu's-Suğrâ* ve *el-Ahlâku'l-Matbûliyye* gibi diğer eserleri bu boşluğu doldurmaktadır.³⁰² Şa'rânî'nin özellikle otobiyografisi ve diğer eserleri, XVI. yüzyıldaki Mısır toplumu hakkında sosyal, kültürel, ilmî ve ahlâkî bakımdan pek çok mâlumat sunmaktadır.

Letâifu'l-Minen bir önsöz, bir giriş, on altı bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Şa'rânî'nin otobiyografisi bir pratik ahlâk kılavuzudur. Her pasaj “و مما انعم الله تبارك و تعالي به علي” veya “و مما من الله به علي” “*Rabbimin bana ihsân etmiş olduğu nimetlerdendir...*” cümlesiyle başlar. Eşsiz faziletlerini başkalarının davranışlarıyla karşılaştırır. Kendi davranışlarını, ahlâkını örnek olarak takdim eder. Davranışlarının pek çok vecizesi aynı şekilde sûfilere dair diğer ahlâk kitaplarında çoğunlukla *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*'de tekrarlanmıştır. Ancak burada başlıklar “و من اخلاقهم” “*onların ahlâkındandır...*” şeklindedir.³⁰³

Şa'rânî'nin otobiyografisinin en önemli özelliklerinden birisi esere yazmış olduğu önsözüdür. Şa'rânî burada kendisini otobiyografi yazmaya sevk eden sebepleri açıklamıştır. Şa'rânî'nin bu önsözünün, otobiyografi yazımına dair ahlâkî ve tarihî konuların ele alındığı klasik dönem sonrasından günümüze ulaşan birkaç metinden birisi olduğu belirtilmiştir.³⁰⁴ Şa'rânî'nin *Letâifu'l-Minen*'e yazdığı önsözün bir savunı olduğunu Dwight F. Reynolds şöyle dile getirir:

“*Onun önsözü otobiyografi yazımına bir dizi sebep ve bu tür metinlerin önemi hakkında bir dizi argüman olarak tertip edilmiş olmasından dolayı edebî bir faaliyet olarak bir otobiyografi savunusu oluşturmaktadır. Bunlardan bir bölümü daha önceki yazarlardan özellikle Celâleddin es-Suyûti'den iktibas edilmiş, diğer bir bölümü ise bizzat Şa'rânî tarafından yeni bir biçimde şekillendirilmiştir*”³⁰⁵

Arap edebiyatı tarihinde XV. yüzyıla kadar yazılan otobiyografiler savunmasız yazılmıştır. Ancak XV. ve XVI. yüzyıl boyunca yavaş yavaş bir gelenek haline gelen farklı bir “otobiyografik endişe” düşüncesi, bir otobiyografi yazımını güvenilir kılmak ve değişik yollarla otobiyografinin statüsünü korumak için yazarları

³⁰² Michael Winter, Şa'rânî'nin eserlerini kaynak olarak kullanarak, XVI. Yüzyıl Mısır toplumunu Sosyal ve Dinî bakımdan *Society and Religion in Early Ottoman Egypt –Studies in the Writings of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî-* adlı doktora tezinde ele almıştır.

³⁰³ Bkz., Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, (thk. Abdulhalîm Mahmud), I-III, es-Sakâfetu'l-İslâmiyyetu'l-Asîle, Matbabaatu Hassân, Kahire, T.y.

³⁰⁴ Reynolds, Dwight F., “A.g.m.”, s.122.

³⁰⁵ Reynolds, Dwight F., “A.g.m.”, A.y.

harekete geçirmiştir.³⁰⁶ Şa'rânî'nin önsözü ve girişi modern dönem öncesi Arap edebiyatında otobiyografinin önemli konularının en çok detaylandırıldığı tek örneği teşkil eder. Şa'rânî'nin önsözü, onu kendisini beğenmişlik, ve kibirle itham edebilecek olan okuyucuların eleştiride bulunmalarını engellemeyi amaçlamaktadır. Esere önsöz içerisinde otobiyografi yazımının bir savunusu yerleştirilerek önceden eleştirileri engelleme arzusu çok belirgin bir biçimde XV. ve XVI. asırda görülen bir olgudur.³⁰⁷

Şa'rânî önsözüne otobiyografisinin yazımına neden olan beş sebebi sıralayarak başlar. Bu sebepler önsözü takip eden yirmi sayfalık giriş bölümünde genişletilmiştir.

Şa'rânî, kendisini otobiyografi yazmaya sevk eden sebepleri şöyle sıralar:

1- Kardeşlerimin (ihvân) ahlâk konusunda beni örnek almaları, onlarla ahlâklanmaları ve bundan dolayı Allah'a şükretmeleri için,

2- Ölümünden sonra da kitap kaldığı sürece şükürümün devam etmesi için,

3- Asrımın insanlarını şariat kitaplarının ezberlenmesinde beni örnek almaları için ilim ve ameldeki derecem konusunda bilgilendirmek için,

4- Menâkıbımdan birşeyler zikretmek isteyen kardeşlerimi araştırma yapmaktan kurtarmak, geçmiş dönemlerde âlimlerin ve sâlihlerin menâkıbılarını bir araya getiren kimselerin yaptığı gibi (menâkıbıma) fazlalık ve eksiklik karıştırmaları ihtimaline karşı (kendi yazdığım menâkıbıma) uymaları için.

5- (Bu eseri yazmada) Selef-i Sâlihîn'i kendime örnek almamdır. Yüce Allah'ın nimetlerini anlatarak, insanların ilim ve tarikatı kendilerinden öğrenmeleri için kendi durumlarını açıklayarak tabakât'larında menâkıbilerini zikreden bir grup³⁰⁸ benden önce gelmiştir.³⁰⁹

Şa'rânî'nin, giriş bölümünde de, kendisine yönelecek eleştirilere önceden engel olmaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Şa'rânî, okuyucunun kendisini ve diğer

³⁰⁶ Reynolds, Dwight F., "A.g.m.", s.122.

³⁰⁷ Reynolds, "A.g.m." s.125.

³⁰⁸ Şa'rânî, kendisinden önce otobiyografi yazan on iki âlimin ismini zikreder. Bu isimlerin sekizini Suyûtî'nin *et-Tahaddus bi-Ni'metillâh* adlı eserinden almış, Suyûtî'nin zikrettiği Umerâ el-Yemenî'ye yer vermemiş, bu listeye dört isim daha eklemiştir. Şa'rânî'nin zikrettiği isimler şunlardır: Abdulgâfir el-Fârisî, İmâdu'l-Kâtib el-İsfehânî, Yâkut el-Hamevî, Lisânuddin b. el-Hatîb, Ebû Abdullah el-Kureşî, Ebu'r-Rebî el-Mâlakî, Safiyddin b. Ebi'l-Mansûr, Ebû Şâme, Takiyuddin el-Fârisî, Ebû Hayyân, İbn Hacer ve Celâleddin es-Suyûtî. Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.6.

³⁰⁹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.5-6.

otobiyografi yazarlarını eleştirmemeleri gerektiğini³¹⁰, Allah’a şükretmekle ilgili ayetleri, peygamberlerin Allah’a göstermiş oldukları şükür örneklerini, Hz. Peygamberin şükürle ilgili hadislerini ve başta manevî lideri Ali el-Havvâs olmak üzere, Ebu’l-Hasan eş-Şâzilî, İbrahim el-Matbûlî gibi sûfilerin Allah’a şükür hakkındaki görüşlerini zikrederek, menâkıbını zikreden kimselerin Allah’a şükür görevini yerine getirdiklerini söyler. Şa’rânî, şükürü dil ile şükür, kalp ile şükür ve organlarla şükür olmak üzere üçe ayırır. Dil ile şükürü Allah’ın nimetlerini ikrar, kalp ile şükürü tüm nimetlerin Allah’ın ihsânı olduğuna inanma ve organlarla şükürü de amellerle Allah’a şükretme olarak açıklar. Dil ile yapılan şükürün kalp ile yapılan şükre mutabık olması gerektiğini, ve yine *Ey Davud ailesi! Şükredin. Kullarımdan şükreden azdır!* ayetine işarette bulunarak, dil ile yapılan şükürün amellerle desteklenmesi gerektiğine inanır.³¹¹ Şa’rânî, dil ile yapılan şükürün nimetleri ikrar etmekle mümkün olacağını söyleyerek, menâkıb yazımının da dil ile ikrar olduğunu göstermeye çalışır:

*“Ey kardeşim bil ki, Allahu Teâlâ, bize ihsan etmiş olduğu nimetlerden dolayı şükretmemizi emreder. Bu Allah’ın üzerimize farz kıldıklarındandır. Onun nimetlerini dilimizle, kalbimizle ve uzuvlarımızla saymamız mümkün değildir. Bununla birlikte Allahu Teâlâ dil, kalp ve organlarımızla ona şükretmemizi ister. Dilin şükürü ise ancak Allah’ın ihsân etmiş olduğu nimetleri ikrar etmekle mümkün olur. Nimetleri insanlara izafe etmememiz, onların vasıta olması sebebiyledir. (Allah’ın) bizim için su kanalından su çıkarması gibi. Gerçek şükür, su kanalına değil, kanaldan suyu çıkaranadır. Bir hâdis’te, ‘insanlara şükretmeyen, Allah’a şükretmez’ buyrulmuştur.”*³¹²

Şa’rânî, kitabın son bölümünde bitiş tarihinin 960 (1552-53) yılı olduğunu söyler. Ancak bu tarih kaba taslak olarak ifade edilmiş olmalıdır. Çünkü Şa’rânî *Letâifu’l-Minen*’de daha sonraki olaylar ve tarihlerden söz etmiştir.³¹³ Örnek olarak 961 yılında gördüğü bir rüyayı anlatır.³¹⁴ G.Flügel de eserin bitiş tarihi olarak 967 yılını tespit etmiştir:

³¹⁰ Şa’rânî, *A.g.e.*, s.36.

³¹¹ Bkz. Şa’rânî, *Letâifu’l-Minen*, s. 36.

³¹² Şa’rânî, *A.g.e.*, A.y.

³¹³ Bkz. *Letâif*, II, 112, 233.

³¹⁴ Şa’rânî, *Letâif*, s.110.

“Şa’rânî tarafından 967 yılı ortalarında (1560) tamamlanan ve bir önsöz, 16 bölüm ve bir sönsöz’den oluşan “Letâifu’l-Minen ve’l-Ahlâk fî Beyâni vücûbi’t-Tahaddusi bi Ni’metillâh” adlı eserin Dresden’deki el yazması nüshasında yaptığım ayrıntılı inceleme sırasında yazarın yazdığı eserlerin bir listesine ulaştım. Yazar bunları aşağı yukarı yayın tarihlerine göre düzenlediği için bu listenin o yıla kadar olan bütün eserleri kapsamaları yanında bu eserlerin sırası da temin edilmiş oldu ki bu sıralama edebiyat tarihi açısından hiç de önemsiz değildir.”³¹⁵

2- Tenbîhu’l-Muğterrîn fî’l-Karnî’l-Âşir alâ mâ Halefehu fîhi Selefehumu’t-Tâhir:

Tenbîhu’l-Muğterrîn, Hz. Muhammed’in, onun sahabelerinin, halifelerin, müçtehit imamların ve âlimlerin nasıl bir yaşam modeli sunduklarını ve nasıl bir dindarlık bıraktıklarını göstermeye çalışan bir ahlâk eseridir:

“Bu kitap, hacim itibariyle küçük, fakat muhtevasının kıymet ve önemi bakımından büyük bir eserdir. Ben bu kitabımı, Allah’a ve Allah’ın kullarına karşı vazifelerini nasıl yerine getirdiklerine dair Selef-i Sâlihîn’in sîret ve ahlâkından alınmış örnekler vermek suretiyle vücuda getirdim. Büyük bir itina ile altın yazı yazarcasına, kitap ve sünnete uygun olarak yazdım.”³¹⁶

Şa’rânî, eserini yazmaya başladığı zaman yeterli kaynağa sahip olamadığı için büyük bir sıkıntıya düştüğünü belirterek, bu kaynak yetersizliğini bir şahsın kendisine, baş tarafı noksan olan ve yaklaşık hicrî beş yüzlerde kûfî bir yazıyla yazılmış bir kitap getirmesiyle giderdiğini şöyle anlatır:

“Bu kitabı yazmaya başladığım zaman, yanımda gerekli maddeler ve kaynaklar olmadığı için büyük bir sıkıntı ve tutukluk içindeydim. Bir gün yanıma bir şahıs geldi. Elinde kûfî yazıyla yazılmış bir kitap vardı. Baş tarafı noksan olan kitabın yazılış tarihi beşyüz küsürdü. Kitap İslâmın birinci ve ikinci nesilleri olan sahabe ve tabiîne mensup temiz ve iyi geçmişimizin halleriyle doluydu. Kitabın

³¹⁵ G.Flügel, *Sha’rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre*” ZDMG, XX, 1866, s.271.

³¹⁶ Şa’rânî, *Tenbîhu’l-Muğterrîn fî’l-Karnî’l-Âşir alâ mâ Halefehu fîhi Selefehumu’t-Tâhir*, el-Matbaatu’l-Meymeniyye, Kahire, 1310, s.2.

yazarının İmâm Mâlik'in akranlarından Veki' b. Cerrâh'tan rivayette bulunduğunu gördüm. Buna çok sevindim ve bu kitabımı bu eserle sağlamlaştırdım.”³¹⁷

Şa'rânî, bu eserini tasavvuf ve ahlâk ile iştigal eden âlimler için baş referans kitabı olarak görmüş ve bu yönüyle, o asırda, fıkıh ilmi ile iştigal eden âlimlerin fikhî hüküm vermek için kullandıkları temel eserlerden birisi olan İmâm Nevevî (öl.962)'nin el-Minhâc adlı eserine benzetmiştir:

“Bizim bu Kitabımız, İmam Nevevî'nin el-Minhâc adlı eserine benzer, nasıl ki, fıkıh ilmi ile iştigal eden asrın âlimleri onun kitabındaki bilgi ve tercih edilmiş meselelerle insanlara fetvâ veriyorlarsa, ahlâk ve tasavvuf ilmiyle iştigal eden sûfiyye ulemâsı da bu kitapta güzelce yazılmış ve nakledilmiş bilginlerle fetvâ verirler. Çünkü ben onu tâbiinden ilimleriyle âmil âlimlerden gelip geçmiş büyüklerin ahlâk ve efâli ile; ve tasavvufa girdiğim ilk günlerde Allah'ın bizzat bana ahlâklanmayı lutfettiği ahlâk ile sağlamlaştırmışımıdır.”³¹⁸

Eserde yer alan her bölüm başlığı “و من اخلاق السلف الصالح” “Selef-i Sâlihîn'in ahlâkındandır” veya “و من اخلاقهم” “Onların ahlâkındandır” şeklindedir. Tenbîhu'l-Muğterrîn, hadis-sünnetten ya da sahabe ve tâbiûn'un sözlerinden, uygulamalarından çıkarılan dindârlık ve ahlâk ilkeleri ile donatılmıştır. Örneğin, Hz. Peygamberin “Sevdiğini Allah için sevmek, sevmediğini de Allah için sevmemek, imanın en sağlam kaidelerindendir.” hadisi zikredilmiş ve Ali b. Huseyn, Abdullah b. Mesud, Süfyan es-Sevrî, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ahmed b. Hanbel'in bu hadisle aynı mahiyetteki sözleri ve uygulamaları nakledilerek bu ahlâki tutum “Onların, (Selef'in) güzel ahlâkından birisi de tepki ve gayretleri Allah içindi ve eksiksizdi” şeklinde ahlâki bir ilke olarak takdim edilmiştir.³¹⁹ Yine Hz. Peygamberin “Cehennemde 'hep' denilen bir vâdi vardır. Allah bu vadiyi, zalimler ve zâlim hükümdarların meclisine gidip onlara kavuk sallayan âlimler için yaratmıştır” hadisi ve Basra vâlisinin Mâlik b. Dinâr'a “Ey Mâlik, bize karşı bu kadar ağır

³¹⁷ Şa'rânî, Tenbîhu'l-Muğterrîn, s.135. Şa'rânî, bu eserin müellifinin eserde zikretmiş olduğu ahlâk hakkındaki sözlerinden bazılarını eserin sonuna ilâve etmiştir. İlâve ettiği başlıklar şunlardır: Kendilerinden hoşlanmayanları haksız bulmazlardı, Kendilerini istemeyen ve çekemeyen kimselerle düşmanlık sebebiyle onların iyiliklerini anlamamazlık etmezlerdi, Keşif veya ilham yoluyla ileride kendilerinden vuku bulacak bir kusura muttali oldukları zaman nefislerini Allah'ın önüne atar, Allah'a yalvarıp mağfîret dilerlerdi, Konuşmalarında ve teliflerinde insanlar övünsünler ve filan kimse yazdığı bu kitapta kusur etmemiş, desinler diye süslü ve yaldızlı söz söylemek için kendilerini yormazlardı. Bkz. Şa'rânî, A.g.e., s.135-138.

³¹⁸ Şa'rânî, A.g.e., s.2.

³¹⁹ Şa'rânî, Tenbîhu'l-Muğterrîn, s.16.

konusabilmen ve bizi mukabele etmekten aciz bırakan şey nedir biliyor musun? Dünyaya metelik vermemen ve bizden bir beklediğinin olmamasıdır” sözüyle Mâlik b. Dinâr'ın bu konudaki tavrı örnek gösterilerek *“onların (selefin) ahlâkından birisi de dinî bir zarûret veya mâruf ile emretmek gibi bir maslahat olmadığı halde devlet kapılarını aşındıran kardeşlerine yakınlık göstermezlerdi”* şeklinde ahlâki bir ilke olarak zikredilmiştir.³²⁰

Şa'rânî, bu eserini telif etmesinin en önemli sebeplerinden birisini de şu şekilde açıklar:

*“Onuncu yüzyılın ikinci yarısında Mevlânâ Sultan Süleyman b. Osman (Kanuni Sultan Süleyman)’ın bir miktar malı, işçiler ve başkaları tarafından çalınmıştı. Hırsızların meydana çıkması ve çalınan malın bulunması için hükümdarın idâri memurları tarafından gerektiği gibi ciddi bir şekilde araştırma ve soruşturma yapıldığını müşahade ettim. Tabii onlar bunu hükümdarlarına bir yardım olarak yapıyorlardı. Onların hükümdarlarına yaptığı bu ciddi araştırma ve soruşturma gibi sultanlar sultanı, Allah resûlüne yardım olmak üzere İslâm ahlâkına ait bilgi esaslarından kaybolanların meydana çıkması için, şeriat âlimleri tarafından bir araştırma ve soruşturma yapıldığını görmedim. Hal böyle olunca, içimde İslâm dini hakkında büyük bir imân gayretinin canlandığını hissettim ve bu kitabı vücuda getirdim. Bu suretle zâhir ve bâtın ulemâsının elinde İslâm ahlâkına ait bilgi esaslarından kaybolmuş olanları güzelce meydana çıkardım. Bu zamanda bu kitap her fakîh ve sûfî için faydalı bir eserdir. diyebilirim ki, fakîh ve sûfîlerden hiçbiri onu mütalâa etmekten müstağnî kalamazlar.”*³²¹

Şa'rânî'nin, yaşadığı dönemde selefin yaşam modelinden ve dindârlıklarından bir eser kalmaması kendisini bu eseri yazmaya sevk eden en önemli sebeplerden birisidir.³²² Şa'rânî, eserini *-Tenbîhu'l-Muğterrîn Avâhiru'l-Karni'l-Âşir alâ mâ halefû fîhi Selefulumu't-Tâhir-* ‘Onuncu asrın sonlarında hayırlı ve tertemiz seleflerine muhalif bir yol tutarak gurura kapılanlara bir uyarı olarak kaleme almıştır. Bu uyarı özellikle İslâm ahlâkının ilkelerinden uzaklaşan ve maddi menfaatler elde etmek için devlet ricâli ile yakınlaşan bazı tasavvufî çevreleri kapsamaktadır. Selefin ahlâkından uzaklaşan bu tasavvufî çevrelerin ahlâkına

³²⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.13.

³²¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, 2-3.

³²² Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, s.7

bakanların tasavvuf yolunu din dışı olarak gördüklerini söyleyen³²³ Şa'rânî, zamanındaki sûfiler arasında İslâm ahlâkının benimsenmez ve tanınmaz olduğunu belirterek onların durumunu şöyle tasvir eder:

*“Onlardan biri, gerçek tasavvuf yolundan nasibi olmayan birisine gidip ondan fenâ, bekâ ve şath hakkında kitap ve sünnetin tanımadığı bir takım kelimeler işitiyor ve bunları birkaç defa tekrar ediyor. Sonra kendisine bir cübbe ve sarık giydiriliyor ve Anadolu'ya temsilci olarak gönderiliyor. Artık orada konuşmuyor, hep susuyor ve perhizkârlık yapıyor. Adamları kendisine bol bahşişler koparmak veya maaş bağlatmak için teşebbüse geçiyorlar. Vezirlere ve önde gelen devlet adamlarına vasıtalar koyuyorlar. Şeyh de bu suretle devlet bütçesinden kendisine ayrılan şeyi bir nevi hile yaparak elde ettiği için haram olarak elde etmiştir. Devlet adamları ise onu, iyilerden biri sanmışlardır.”*³²⁴

Şa'rânî ayrıca bu gibi kimselerin ilimsiz tasavvufundan da oldukça şikayetçidir:

*“Bu kabil insanlardan biri, bir gün benim yanıma geldi. Bir bilgisi ve nasibi olmadığı halde fenâ, bekâ, gibi tasavvufta ait bahislere dalmaya başladı. Etrafında kendi adamları da vardı. Günlerce yanımdan ayrılmadı. Bir gün kendisine, abdestin ve namazın şartları hakkında biraz konuşuvermesini söylediğimde verdiği cevap: ‘Ben ilim hakkında hiçbir şey okumadım’ sözü oldu. Kendisine dedim ki: ‘Ey Kardeş, ibâdetlerin, Allah'ın kitabı ve Resûlünün sünnetine göre tashih edilmesi ittifakla vacibdir. Vacib ile mendunu, haram ile mekruhu birbirinden ayıramayan bir kimse cahil demektir. Ne zâhirde ne de bâtında cahil bir kimseye uymak ise asla câiz değildir.”*³²⁵

Şa'rânî, selefin ahlâkının bilhassa kendilerine yettiği büyük üstadların vefatıyla onuncu yüzyılın birinci yarısından sonra tam bir fetret devresine girdiğini belirtir. Onlardan; Ali el-Marsâfî, Muhammed Şinnâvî, Muhammed b. Davud, Ebubekir Hadîdî, Abdulhalim b. Muslih, Ebussuûdu'l-Cârihî, Tâcuddin Zâkir, Muhammed b. İnân, Ali el-Havvâs gibi hocalarını örnek olarak zikrederek onların ahlâki özelliklerini İslâm ahlâkından uzaklaşan tasavvufi çevrelerle karşılaştırır:

³²³ Şa'rânî, A.g.e., A.y.

³²⁴ Şa'rânî, A.g.e., s.6.

³²⁵ Şa'rânî, A.g.e., A.y.

“Onların hepsi, zühd takvâ, ibâdet gibi İslâm ahlâkının en yüksek mertebesindeydiler. Onlar, son derece darlık içinde bulunsalar dahi, valilerin verdikleri mallardan hiçbir şey kabul etmezlerdi. Helâlinden rızık buluncaya kadar açlığa katlanırlardı. Onlar, süslü atlara binmeyi kıymetli yüksek elbiseler giymeyi, çeşit çeşit nefis yemekler yemeyi kendilerine bir gaye ve murad edinmiş değillerdi... Hükümdarlar onlara Beytü'l-Mâl'den (devlet hazinesinden) kıymetli hediyeler, bol bahşişler verdiği ve kendilerine aylık bağlamak istedikleri zaman kabul etmez ve şöyle derlerdi: ‘Devlet hazinesindeki mal, ancak memleket ihtiyaçlarını, vatani ve müslümanları korumakla görevli ordunun ihtiyaçlarını karşılamaya sarfedilmek üzere hazırlanmıştır. Bizler ise böyle âmme menfaatiyle ilgili bir iş ve vazife yapmış değiliz.’”³²⁶

Şa'rânî, okuyuculardan “sizin bu kitabınızı mütalaa etmek, zamanımızdaki sûfîlerin kusurlarını meydana çıkarmaktadır. Kardeşlerinizin kusurlarını görmezlikten gelip ifşâ etmeseydiniz olmaz mıydı?” veya “Bu kitap neredeyse şu zamanda şeyhlere inanan bir kişi dahi bırakmayacak”³²⁷ şeklinde kendisini eleştirecek kimselere cevap olarak şunları söyler:

“Bizden önceki âlimler ve sûfîlerden pek çok kimse bu mahiyette eser vermişlerdir. Onlar, bu eserlerinde iyilerin ahlâkını da bildirmişler, kötülerin ahlâkını da... Hak yolundan samimî ve sâdık olanları da tanıtmışlar, yalancı ve sahte olanları da... Hakikaten saliki görünenleri de, gerçekten öyle olanları da... Onlar bu vazifelerini yaparlarken, Selef-i Sâlihîn'in ahlâkına muhalif olanların kötülüklerinin ortaya çıkmasında bir mazur görmemişlerdir.”³²⁸

Şa'rânî, eserde sunmuş olduğu ahlâkî ilkelerin hepsine sahip olduğunu; bu ahlâk zamanımızda tanınmıyor, kendimden başka onunla ahlâklanmış bir kimseyi tanımiyorum şeklinde dile getirerek, kendisinin sahip olmadığı ahlâkî özelliği tavsiyede bulunmadığına dikkat çeker.³²⁹ Şa'rânî bu tür ifadeleri daha önce *Letâifu'l-Minen*'inde de görmüş olduğumuz gibi kendisini övmek amacıyla değil, başkalarının ahlâk konusunda kendisini örnek almaları ve Allah'a şükranda bulunmak amacıyla kullanmıştır. Şa'rânî ayrıca, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*'de, sık sık kullanmış olduğu “Bu

³²⁶ Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, s.3.

³²⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.5.

³²⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

³²⁹ Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, s.2

ahlâk zamanımızda tanınmaz oldu, akranlarım arasında birisinin bu ahlâkla ahlâklanmış olduğunu görmedim” şeklindeki ifadelerini din kardeşlerini küçük düşürmek için değil, bu ahlâka sahip olanların azlığını dile getirmek için kullandığını söyler.³³⁰

Şa'rânî'ye göre bir müellifin yeni bir usûlle kaleme aldığı bir eserin³³¹ müfessirler, muhaddisler, fıkıh ve usûl âlimleri, nahiv, kelâm, tasavvuf âlimleri, beyân ve belâğat âlimleri tarafından tenkide uğramasının kaçınılmaz olduğunu bu durumda yeni bir eser kaleme alacak müellifin eserine koyacağı her mesele için tüm bu âlimlerin hepsiyle görüş alışverişinde bulunması gerektiğini bunun ise bir beşer için mümkün olamayacağını savunmaktadır.³³² Bu yüzden eserini Kitap, sünnet ve din âlimlerinin görüşlerinden istinbat yoluyla vücuda getirdiğini, nakil yoluyla bildirdiklerini ise delil ve şahit göstermek için kullandığını vurgulayan Şa'rânî, kendisinin de eserini yeni bir usûlle meydana getirdiğini imâ ederek tenkide uğramasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu yüzden eserindeki herhangi bir yanlışını düzeltecek olanları müsamaha ile karşılayacağını ifade eder.³³³

Tenbîhu'l-Muğterrîn'de selefin uygulamaları model alınarak ortaya konan İslâm ahlâkının ve gerçek bir tasavvuf ahlâkının ilkelerinin ortaya konulması ile aslında Mısır'daki İslâm toplumunun ve özellikle bazı tasavvufî çevrelerin durumu gözler önüne serilmiştir. Bu yönüyle eser aynı zamanda dönemin sosyal ve ahlâkî durumunu tasvir etmektedir. Çünkü, eserde yazar tarafından zikredilen ahlâkî ilkelerin toplumda tanınmadığı ve unutulduğu vurgulanmaktadır.

3- el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye:³³⁴

Şa'rânî, bu eserini, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye* adlı eserinden sonra tasavvuf ehli olanlara bir metot ve usûl olarak kaleme

³³⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

³³¹ Şa'rânî, önceki âlimlerin sonraki âlimler tarafından tenkide uğradığını, sonraki âlimlerin sözlerinin mecmûu olan eserlerin müelliflerinin ise tenkide uğrayan hususları bırakarak tenkidden sâlim olanları naklettikleri için nâdir olarak tenkide maruz kaldıklarını söyler. Hocası Zekeriyya el-Ensârî'nin de eserlerinde bu yolu takip ettiğini bildirir. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.3.

³³² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.3

³³³ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

³³⁴ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin adında “*el-Envâru'l-Kudsiyye*” terkibi bulunan birkaç eseri vardır. Bu eserler şunlardır: *el-Envâru'l-Kudsiyye fî el-Ma'rifeti Âdâbi'l-Ubûdiyye*, *Levâkihi'l-Envâri'l-Kudsiyye el-Munteheb mine'l-Futuhâti'l-Mekkiyye*, *Meşâriku'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*, ve *el-Envâru'l-Kudsiyye fî el-Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye*.

almıştır.³³⁵ Bu kitapta târikâtın âdâbını, vaciplerini, menduplarını, esrarını, zevklerini, özelliklerini, bu yolda karşılaşılacak engel ve tehlikeleri ele almaktadır. Eser bu yönüyle bir tasavvufî eğitim kitabıdır.³³⁶

Şa'rânî, pek çok eserinde olduğu gibi bu eserinde de eserini överek söze başlar ve bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimeden oluşan eserin içeriği hakkında şunları söyler:

“Benden başkasının bu tarzda bir eser kaleme aldığını ve gerek kendi nefesine gerekse kardeşlerine benzeri biçimde nasihat ettiğini sanmadığım bu önemli risâlenin adını Risâletu'l-Envârî'l-Kudsiyye fî Beyânî Kavâidi's-Sûfiyye (Sûfiyenin Prensipleri Konusunda Kutsî Nurlar Risalesi) koydum. Bu eserimi bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtime olarak düzenledim. Mukaddime, bu kavmin (sûfilerin) akidesi, zikir telkini konusundaki dayanakları, hırka giydirilmesi ve zikir âdâbı hakkındadır. Birinci bölümde, müridin kendisi hakkındaki âdâbı, ikinci bölümde, müridin şeyhiyle ilgili âdâbı, üçüncü bölümde, müridin kardeşleri ve şeyhinin arkadaşları ile ilgili âdâbı, hâtime bölümünde ise şeyh ve müride mahsus olmayan, bütün insanları ilgilendiren âdâb üzerinde durulmuştur. Bu risâlede yer alan her bölümde, selef ve haleften günümüze kadar gelen büyüklerin, okuyanların gözünü, gönlünü aydınlatan sözlerine yer verdim ki, bunların hepsi nasihat ve edep ihtivâ eden çok değerli sözlerdir. Bunlar arasında değersiz olduğu için kaldırıp atılabilecek bir tek kelime dahi bulunduğu düşüncesinde değilim.”³³⁷

Şa'rânî, eserlerinde, onuncu asırda insanların İslâm ahlâkından uzaklaştıklarını, İslâm'ın emir ve yasaklarına riayet etmediklerini dile getirerek eserlerini bir nasihat olarak kaleme aldığını belirtir. Kendisi de bir tasavvuf mensubu olmasına rağmen tasavvuf ehli olanların da tasavvuf ilklerinden uzaklaşmalarından yakındır. Onuncu asrın bu durumunu şöyle anlatır:

“Hz. Yusuf (a.s.)'u yemekle ithâm edilen kurdun şöyle yemin ettiği bize ulaşan haberler arasındadır: ‘Eğer Yusuf'u yediysem, Ümmet-i Muhammed (a.s.)'in

³³⁵ Şa'rânî, *el-Envârü'l-Kudsiyye fî Beyânî'l-Uhûdî'l-Muhammediyye* adlı eserinde “memurât” (emirler) ve “menhiyât”ları (yasaklar) sıralamış, bu emir ve yasakların tasavvuf ya da tarikatla, bir şeyhe bağlanarak, gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. Bu eserde ise tasavvufa yönelik ikinci bir adım atılmış, tasavvuf âdâbı, müridin kendisine şeyhine ve kardeşlerine karşı âdâbı konuları ele alınmıştır.

³³⁶ Şa'rânî, *el-Envârü'l-Kudsiyye*, (tah. Muhammed İd eş-Şâfiî-Tahâ Abdulbâkî Surur), (muhakkikin önsözü), I/16.

³³⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/16.

onuncu asır meşâyihinden olayım.’ Hal böyleyken, hicrî onuncu asrın hicrî onuncu asrın ikinci yarısında yaşayan bizlerden birisinin tarikat iddiasında bulunması nasıl sahih olabilir ki bu kurt, bu asırda yaşayan bizim gibi birisi olmaktan Allah’a sığınmıştır.”³³⁸

Şa'rânî, Kahire halkının, dünyaya, dünya lezzetlerine, yemeye, giyinmeye olan düşkünlükleri ve bunları elde etmek için gayret göstermeleri sebebiyle bu tarikat şeyhlerinden uzaklaştıklarını dile getirir:

“Bir gün bir ticaret erbabına, ‘falan şeyhin meclisine niçin gitmiyorsun?’ demiştim. Bana şu karşılığı verdi: ‘Eğer o şeyhse ben de şeyhim. Zira, dünyayı o da benim sevdiğim gibi seviyor ve dünyalık elde etmek için o da benim gibi çaba sarfediyor. Hatta dünyalık elde etme konusunda benden daha hırslı. Çünkü bu amaçla o Rum diyarına yolculuk ederken, ben bunu yapmıyorum. Kimi zaman o salah ve takvayı kullanarak, dünya nimetleri elde ederken, ben böyle bir şeye tevessül etmiyorum. Dolayısıyla benim durumum onunkinden daha iyi.’ Bu cevap üzerine o zata karşılık vermek istedim, ancak gördüm ki, vakıa beni yalancı çıkarıyor.”³³⁹

Şa'rânî, tasavvuf ve tarikat sisteminin, onuncu asrın sonlarında kendilerine yettiği tarikat şeyhlerinin vefat etmesiyle bozulduğunu dile getirir. Kendilerine yetmiş olduğu tarikat şeyhlerinin döneminde tarikatın saygın bir konuma sahip olduğunu, Memlûk sultanlarından Sultan el-Gavrî, Tumanbay ve diğer devlet yetkililerinin onlara hürmette bulunduklarını söyler. Ancak kendilerine yettiği şeyhlerinin vefatlarından sonra ehliyetli olan ve şeyhlerinin izni olmaksızın insanların şeyhlik makamına oturduklarından yakınarak³⁴⁰ kendisini bu eseri telif etmeye sevk eden sebebi şöyle açıklar:

“Beni bu risaleyi kaleme almaya sevk eden sebep, tarikat şeyhlerine mahsus elbise giyip, onların dış görünüşlerine büründüğümüz zaman gerek kendi nefsim, gerekse kardeşlerim için nasihatte bulunmamın istenmesidir. O zaman her birimiz, kendisini, tarikat şeyhi zannetmişti. Ben de bu risaleyi yazdım ki, kimin hakikat üzere

³³⁸ Şa'rânî, *el-Envâru 'l-Kudsiyye*, I/18.

³³⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.19.

³⁴⁰ Şa'rânî, eserde kemâl ehlinin ahlâkıyla ilgili bir şey zikretmemesinin sebebini şöyle açıklar: “Çünkü, kemal ehlinin ve onların ahlâkıyla ahlâklanan kimselerin azdır. Bundan dolayı, sadece müridin ahlâkına yer verdim. Çünkü günümüzde tutulan yol budur. Keşke günümüzde bizden birisi müridlik makamına ulaşmış olsa!” Bkz. Şa'rânî, *el-Envâru 'l-Kudsiyye*, I/20.

bulunduğunu ve kimin batıl yolda olduğunu ortaya koyacak bir ölçü olsun. Böylece kimin durumu bu risaledeki ölçülere uyarsa o kimse Allah'a hamdetsin ve kimin durumu da bu ölçülere uygunsuzluk gösterirse, o kimse de yalan yanlış iddialarından dolayı tevbe-i istiğfâr etsin."³⁴¹

Şa'rânî bu eserini 961 yılında tamamlamıştır.

4- Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (et-Tabakâtu'l-Kübrâ):

"*Tabakâtu's-Şa'rânîyyi'l-Kübrâ*" olarak tanınan bu eser, Hz. Ebubekir'den başlayarak, sahabe, tâbiûn ve hicrî onuncu asra kadarki (952 senesine kadar) meşhur tasavvuf ehli zâtların menkıbelerine yer verilen bir eserdir. Eserin mukaddime bölümü tasavvufa giriş niteliği taşır. Tasavvufun temelleri, mezhep imamlarının tasavvufla ilişkisi, tasavvufun anlama metodu, tasavvuftaki bazı kavramlar, tasavvuf ehline yapılan mihnetler ve tasavvuf ehli zâtların bazı davranışlarının bir savunusu ele alınmıştır. Ayrıca Şa'rânî'nin bizzat gördüğünü belirttiği Muhyiddin İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzi'ye gönderdiği bir mektup nakledilmiştir.³⁴² Mukaddime bölümünden sonra, sahabeden 24, tâbiinden 95, kadınlardan 17, meşâyihden 200 ve yaşadığı asrın şeyhlerinden³⁴³ 86 olmak üzere toplam 442 biyografiye yer verilmiştir.³⁴⁴

Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr, kendisinden sonra yazılan biyografi kitapları için bir kaynak olmuştur. Eser, bu dönemi ele alan kaynakların hemen hemen yok denecek kadar az olmasından dolayı büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim Şa'rânî'nin gerek *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr* gerekse bu eseri tamamlayıcı bir nitelikte olan *et-Tabakâtu's-Suğrâ* isimli eserleri daha sonraki biyografi yazarlarına kaynaklık etmiştir. Necmeddin el-Gazzî'nin *el-Kevâkibu's-Sâire*, İbn İmâd'ın *Şezerâtu'z-Zeheb*, Nebhânî'nin, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ* ve Abdurraûf el-Münâvî (öl.1031/1621)'nin *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-*

³⁴¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/18.

³⁴² Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.528.

³⁴³ "Bu Tabakât'ı, onuncu asırda Mısır'da yaşayan, hayatlarına kavuştuğum, kendilerine bir müddet hizmet ettiğim ve ara sıra kendilerini ziyaret ettiğim, kendilerinden hikmet ve edebe dair sözler işittiğim, meşâyihlerin bir kısmının hallerini zikrederek tamamladım." Bkz., Şa'rânî, *A.g.e.*, s.7.

³⁴⁴ Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî*, III/261-262; G. Flügel, "A.g.m.", s. 272.

*Sâdâtî's-Sûfiyye*³⁴⁵ isimli eserlerinde dokuzuncu ve onuncu yüzyıla ait biyografler için Şa'rânî'nin bu

iki eserinin oldukça önemli bir kaynak olduğu görülmektedir.³⁴⁶

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Şa'rânî biyografisi İslâm kültürü içerisinde tarihî bilgiler veren biyografi ve terâcim kitaplarından farklılık arz etmektedir. Eserde biyografik bilgiler yer almakla birlikte asıl amaç zâhid, âbid, sûfî ve ulemâya ait menkıbelerin zikredilmesidir. Şa'rânî'nin bu eserinde tarihi bir kaygı söz konusu değildir.³⁴⁷ M. Winter, bir tarih kaynağı olarak Şa'rânî'nin eserlerini değerlendirirken şunları söyler: “*Şa'rânî gibi bir ahlâkçı sûfiye göre insanlar ve olaylar haddi zâtında küçük bir öneme sahiptirler. O'na göre ancak bir ahlâki ders öğrenebildikleri ölçüde önemlidirler*”³⁴⁸ Şa'rânî'nin, *Tabakâtı*nı telif etme sebebi bunu açıkça göstermektedir:

“*Bu eseri yazmamdaki gayem, tasavvufa dalan bu topluluğun yolunu tanıtmak, hal makamlarındaki edeplerini, izleyecilere bütün inceliği ile anlatabilmektir.*”³⁴⁹

Çoğu defa ölüm tarihleri takribî olarak zikredilmiştir. Nitekim Necmeddin el-Gazzî, Şa'rânî'nin eserlerini dikkate aldığını ifade eder³⁵⁰ ancak onun verdiği tarihlerin yanlışlığını sık sık dile getirir. Şa'rânî, tarafından verilen bir tarih üzerine şunları söyler:

“*... Şa'rânî, 929 yılında vefât ettiğini söyler Ancak, (Şa'rânî'nin zikrettiği) bu tarih Tabakâtında âdeti olduğu üzere takrîbidir.*”³⁵¹

Necmeddin el-Gazzî, Ebu'l-Hayr el-Kuleybâtî'nin biyografisine yer verirken vefat tarihini el-Hamasî'den naklederek 909 olarak verir ve devamında Şa'rânî'nin

³⁴⁵ Abdurraûf el-Münâvî'nin biyografisi Şa'rânî'nin hocalarının özet biyografilerinden ve Şa'rânî'nin iki *Tabakât*'ında yer alan arkadaşlarının biyografilerinden ibarettir. Münâvî, Şa'rânî'nin bu eserlerinde yer almayan bir liste ilâve eder. *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâdâtî's-Sûfiyye*'si ayrıca Şa'rânî dönemi ve ölümünden sonraki on yılın dinî ve sosyal atmosferi hakkında bilgiler ihtivâ eder.

³⁴⁶ Zeydan, Corci, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, III/362.

³⁴⁷ Fıkıh, hadis, tefsir, usûl, kelâm ve tasavvuf üzerine okuduğu eserler hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler veren Şa'rânî, bazı siyer kitapları ve tasavvuf tarihine ait bazı eserler dışında, tarih alanında okuduğu herhangi bir eser zikretmemiştir. Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.67-71.

³⁴⁸ Winter, *A.g.e.*, s.73.

³⁴⁹ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s. 6.

³⁵⁰ Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I/6.

³⁵¹ Gazzî, *A.g.e.*, I/35.

Tabakât'ında tarihleri ve olayları kaydetmede dakik olmadığına işaret ederek, şunları söyler:

“Şa'rânî 912 yılında vefat ettiğini söyler. Ancak, o gün Mısır'da olan el-*hamasîn*in belirttiği tarih doğru olandır. Çünkü o, *vâkıaları ve hadisleri günü gününe kaydeder. Şa'rânî'nin ise Tabakâtında belirttiği tarihlerin büyük çoğunluğu takrîbîdir.*”³⁵²

Michael Winter, tüm bunlarla birlikte, Şa'rânî'nin bir tarihçi yaklaşımına sahip olmamasına rağmen³⁵³ eselerinde sık sık kıyamet alâmetlerinin kendi döneminde görüldüğünü ifade ettiği için, bir tarih felsefesine sahip olduğunu belirtir. Onun, sahip olduğu bu tarih anlayışını, *Hz. Peygamber'den sonra tarihte çöküşün kaçınılmazlığı ve sürekliliğine* olan inancı şeklinde açıklamıştır.³⁵⁴ Ancak, Şa'rânî'nin, bunları ifade ederken onun Mısır'da hüküm süren fiilî koşullardan etkilendiğini, bu koşulların onun tarihi perspektifini donuklaştırdığını ve karamsar bir bakış açısına etki ettiğini de göz önünde bulundurmak gerekir.³⁵⁵

Şa'rânî'nin *Tabakât*'ının kaynaklarını oluşturan, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl.386/996) *el-Kûtu'l-Kulûb* adlı eseri, Kuşeyrî'nin (öl.465/1072) *Risâle*'si, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl.430/1038) *Hilyetu'l-Evliyâ*'sı Sühreverdi'nin (öl.632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'i gibi eserlerden oldukça istifâde etmiş ve geniş çapta iktibaslarla bulunmuştur.³⁵⁶

Şa'rânî eserinde kullandığı nakletme metodunu ise şöyle açıklar:

“*Bu Tabakâtta muhaddislerin yolunu takip ettim. Kuşeyrî'nin er-Risâle'si ve Ebû Nuaym'ın Hilye'si gibi isnâdda bulunduğum kitaplardaki kavilleri ve rivâyetleri,*

³⁵² Gazzî, *A.g.e.*, I/120-121.

³⁵³ Şa'rânî'nin tarih düşüncesinden yoksun olduğunu gösteren bir örnek de, hicrî yedinci yüzyılda yaşamış olan Endülüslü Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî'nin (öl. 671) eserine yazdığı muhtasarda görülmektedir. Kurtûbî, kitabında İstanbul'un fethinin kıyamet kopacağı zaman gerçekleşeceğine dair rivâyetleri zikreder. Kurtûbî, konuyu eskatolojik bir bakış açısıyla ele almıştır. Kurtûbî'nin yaşadığı dönemde henüz İstanbul fethedilmiş de değildir. Ancak, Şa'rânî İstanbul'un fethinden bir yüzyıl yaşamasına rağmen konu ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz. Bkz., *Muhtasarı Tezkireti'l-Kurtûbî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, T.y., s.443-448.

³⁵⁴ Suyûtî'nin Kıyametin hicrî 1000. yılda kopacağını öne sürdüğü bir eser telif etmesi de, hicrî dokuzuncu ve onuncu asırlarda kıyametin yaklaştığına dair bir inancı yansıtmaktadır. Şa'rânî'nin çağdaşı olan Suriyeli sûfî şâir İbn Habîb es-Safedî ve onun eserini şerheden Elvan el-Hamevî'de de aynı durum görülmektedir: “*Onuncu asırda felaketler çoğaldı. O halde utanç verici felaketlerden sakınarak, dinin için çalış...*” (Elvân b. Atiyye el-Hamevî, Şerhu Ta'ıyyati İbn Habîb es-Safedî, *El yazması*, California Üniversitesi, Özel Koleksiyonlar Bölümü, Los Angeles) krş., M. Winter, *A.g.e.*, s. 86.

³⁵⁵ M. Winter, *A.g.e.*, s.74.

³⁵⁶ Şa'rânî, *Ag.e.*, I/7; *Letâifu'l-Minen*, s.67-71.

(bu kitapların müellifleri) senedlerinin sahih olduğunu zikrettikleri için cezm sigâsıyla ('dedi', 'anlattı' 'yaptı' gibi kesinlik belirten ifadelerle) zikrettim. Bu yolun (tasavvufun) ahkâmına vâkıf olan bazı meşâyihin zikrettikleri şeyleri de, bu şekilde ifade ettim. Çünkü onların rivayetlerle istidlâlde bulunması rivâyetin sıhhatine dayanmaktadır. Bu iki sınıfın dışındakilere yaptığım isnadlarda temrîz sigâsını kullandım ('anlatılır', rivâyet edilir gibi.) Ayrıca, Avârifu'l-Meârif gibi tasavvuf hakkındaki kitapların senedlerinin sahih olduğu herkesçe bilinmektedir. Bu yüzden bu gibi eserlere yaptığım isnadlarda da 'alimler bu konuda şöyle demişlerdir', 'Şerhu'l-Muhezzeb'te şöyle denilmektedir', 'Şerhu'r-Ravda'da şöyle denilmektedir' gibi cezm sigâsını kullandım."³⁵⁷

Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî* isimli eserinde Şa'rânî'ye ait üç ayrı tabakât kitabından bahseder. Bunlardan birincisi *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti's-Sûfîyye* isimli mezkûr eser, ikincisi, *Zeylu Levâkihi'l-Envâri'l-Kudisiyye fî Tabakâti's-Sâdâri'l-Ahyâr* ve üçüncüsü ise *el-Mefâhiru ve'l-Meâsir fî Ulemâi'l-Karni'l-Âşir* isimli eserlerdir. Yazarın *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'nın zeyli olarak zikrettiği eser, Şa'rânî'nin kendilerinden ders aldığı hocaları ve kendilerinden ders almadığı ulemânın biyografilerine yer verilen bir eser olup, *et-Tabakâtu's-Suğrâ* ismiyle ayrı bir eser olarak basılmıştır. *el-Mefâhiru ve'l-Meâsir fî Ulemâi'l-Karni'l-Âşir* isimli eser ise Şa'rânî'nin *Tabakatu's-Suğrâ*'nın sonunda "...Onlardan kalan bir grubu *el-Mefâhir* ve *l-Meâsir*'de zikrettik" dediği *et-Tabakaâtu's-Suğrâ*'nın üçüncü bölümüne bir ilâvedir. Bu eser de *Tabakâtu'l-Kübrâ*'nın bazı baskılarının sonuna eklenmiştir.

Şa'rânî, eserin telifini 952 senesinde bitirmiştir.³⁵⁸

5- et-Tabakâtu's-Suğrâ (Zeylu Levâkihi'l-Envâri'l-Kudisiyye fî Tabakâti's-Sâdâri'l-Ahyâr ve el-Mefâhiru ve'l-Meâsir fî Ulemâi'l-Karni'l-Âşir):

Şa'rânî'nin, *Zeylu Levâkihi'l-Envâri'l-Kudisiyye fî Tabakâti's-Sûfîyye* adlı eseri *et-Tabakâtu's-Suğrâ* olarak tanınmaktadır. Şa'rânî, bu eserin *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'nın devamı niteliğinde olduğunu söyler:

"Asrımızın şeyhlerinden kendileriyle buluştuğum, kendilerinden ilim aldığım veya bize tasavvufu veren bu tâife, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudisiyye fî Tabakâti'l-*

³⁵⁷ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.7.

³⁵⁸ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.545.

Ulemâi's-Sûfiyye (isimli eserimiz) 'de zikretmediğimiz kimselerdir.”³⁵⁹

Şa'rânî, bu eserde henüz vefat etmeyen kişilerin de biyografilerine yer vermek suretiyle eserde yer alan biyografiler hicrî 1003'e kadar ulaşmaktadır.³⁶⁰ Eseri üç bölüme ayırdığını belirten Şa'rânî bu bölümlerde biyografilerine yer verdiği kişileri,³⁶¹

I. Kendilerinden ilim ve tasavvuf aldığı âlimler,³⁶²

II. Kendileriyle mülâkî olduğu ancak ilim ve tasavvufa dair ders almadığı âlimler,³⁶³

III. Kendileriyle mülâkî olduğu, ve eseri yazarken hayatta olan dört mezhebe mensup âlimler³⁶⁴ şeklinde üç gruba ayırmıştır

Tabakâtu'l-Kübrâ'da olduğu gibi *Tabakatu's-Suğrâ*'yı da Şa'rânî'nin tasavvufî bir amaçla kaleme aldığı görülmektedir. İlk hocası olarak bahsettiği Suyûtî'den itibaren özellikle eserin birinci bölümünde yani bizzat derslerine katıldığı hocalarını zikrettiği bölümde onların tasavvufî olan ilişkilerini, sergiledikleri hayattan örnekler vererek tasavvufî bir kişiliğe sahip olduklarını, şahsiyetlerinde ilim ve tasavvufu birleştirdiklerini (*el-câmîû beyne'l-ilmi ve't-tasavvuf*) göstermeye çalışır. Eserde yer verdiği tüm âlimler hakkında kullandığı '*el-âlim*' '*es-sâlih*' '*ez-zâhid*' gibi ifadeleri de bunu göstermektedir. Ancak, Şa'rânî'nin, bu gibi ifadeleri kullanarak ya da biyografilerini verirken tasavvufî ahlâkı sergilediklerine dair örnekler vererek tasavvuf ehli olarak göstermeye çalıştığı âlimler arasında Mâlikî mezhebinin el-Ezher'deki müftüsü Nâsiruddin el-Lakânî gibi tasavvufî görüşlere karşı olan âlimler de yer almaktadır. Şa'rânî'nin biyografisini yazan Mâlicî'ye göre, el-Lâkânî, genel olarak sûfileri ve Şa'rânî'yi onaylamamıştır.³⁶⁵ Ancak, Mâlicî, Şa'rânî'nin, el-Lâkânî'den *el-Müdevvene* isimli eseri bir gecelik bir süre için emanet olarak alıp kenarlarına notlar ilâve etmek suretiyle eserin tümünü bir gecede bitirdiğini bundan sonra onun kendisine ve sûfilere karşı sempati duymaya başladığına dair bir habere yer verir. Ancak Şa'rânî, *Tabakâtu's-Suğrâ*'da bu olaydan bahsetmemiştir. Şa'rânî, Muhammed Nâsiruddin el-Lâkânî ile birlikte Hanbeli

³⁵⁹ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.16.

³⁶⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.138.

³⁶¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.16.

³⁶² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.16-67.

³⁶³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.67-87.

³⁶⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.87-137.

³⁶⁵ Malicî, *A.g.e.*, s.142-144.

âlimlerden Şihâbüddin el-Futûhî'yi de sûfilere karşı hayatlarının ilk dönemlerindeki düşmanlığından pişman olan âlimler arasında zikreder.³⁶⁶

Tüm bunların yanı sıra eserde, Kahire'nin seçkin âlimleri, ilmî ve tasavvufî kişilikleri, yazdıkları eserler hakkında bilgiler yer almaktadır. Eser aynı zamanda Şa'rânî'nin kendi hayatına dair biyografik unsurları da taşımaktadır. Çünkü Şa'rânî, bu eserde, ulemâ ile olan ilişkilerinden onlardan okuduğu derslerden ve eserlerden de bahsetmiştir.

Şa'rânî'nin bu eserinde de zikrettiği tarihlerin özellikle vefât tarihlerinin *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'da olduğu gibi takribî olduğu görülmektedir.³⁶⁷ Şa'rânî eserin telifini 961 senesinde bitirmiştir.³⁶⁸

Şa'rânî'nin *el-Mefâhiru ve'l-Meâsir fî Ulemâi'l-Karni'l-Âşir*³⁶⁹ adlı eseri ise bu *et-Tabakâtu's-Suğrâ*'nın üçüncü bölüme yazılan bir *zeyl*'den ibarettir. Ancak Şa'rânî, bu eserinde sadece kendi mezhebi olan Şâfiî mezhebine mensup âlimlere yer vermiştir, eserde zikrettiği kişileri ayrı bir eserde kaleme almasının nedenini, onları Allah'ın velâyet ihsân ettiği zatlar arasında değil, ancak ilmi ile âmil olan zatlar arasında görmesi şeklinde açıklamıştır.³⁷⁰

Şa'rânî'nin *Tabâkatu'l-Kübrâ* ve *Tabakâtu's-Suğrâ*, *el-Mefâhiru ve'l-Meâsir fî Ulemâi'l-Karni'l-Âşir* isimli biyografilerini göz önünde bulunduracak olursak, onların önemini³⁷¹ ve XVI. yüzyıl Mısır'ı hakkında ihtivâ ettiği konuları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- XVI. yüzyıla ait tarih kaynaklarının azlığı sebebiyle, özellikle Mısır'daki Memlûk ve Osmanlı dönemleri hakkında dinî, siyâsî, ilmî ve ictimâî bilgiler açısından oldukça kıymetli kaynaklardır.

2- Mezhepler, ulemâ/fukahâ ile sûfiler arasındaki ihtilaflar, kadılar ve

³⁶⁶ Şa'rânî'nin anlattığına göre, bir zamanlar, geçimini yağ dükkanından karşılayan ve Şa'rânî'nin tasavvuftaki en önemli hocası olan Ali el-Havvâs hakkında Şihâbeddin el-Futûhî, muhtesibten (çarşı görevlisi/zâbita) onu sahtekarlıkla suçlayan bilgiler alması üzerine onu kırbaçlatarak Kahire sokaklarında gezdirmişti. Ancak yine Şa'rânî, Şihâbeddin el-Futûhî'nin daha sonra ağlayarak ve "Allah'ın evliyâsından şikayetçi olmuş birisiydim" diyerek, kendisine, bu eyleminden duyduğu pişmanlığını anlattığını söyler. Bkz., Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.78.

³⁶⁷ Bkz., Şa'rânî, *A.g.e.*, 45, 48.

³⁶⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.138.

³⁶⁹ Şa'rânî'nin bu eseri, Halil Mansur tarafından tahkik edilen *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* baskısında yer almamaktadır. Eserin Türkçe tercümesini Abdulkadir Akçiçek tarafından eserin sonuna eklenmiştir. Bkz., Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Veliler Ansiklopedisi (et-Tabakâtu'l-Kübrâ)*, (çev. Abdulkadir Akçiçek), Erkam Yay., İstanbul, 1986, s.1595-1607.

³⁷⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, IV/1595.

³⁷¹ Bkz., Şa'rânî, *A.g.e.*, (muhakkik Abdulkadir Ahmed Ata'nın esere yazdığı giriş), s.14-15.

Osmanlı hukuku ile ilgili görüşlere ışık tutmaktadır.

3- Dönemindeki ilmî hareketi tasvir eder. Döneminde şeyhülislâmlık makamında bulunan âlimler, dört mezhebe mensup olan ulemâ, ve onların ilmî ve tasavvufî karakterleri, okunan dersler ve yaygın olarak okunan kitaplar hakkında çok geniş çapta istifade edilebilecek eserlerdir.

4- Bu eserler aynı zamanda, Şa'rânî'nin kendi hayatı hakkında otobiyografik mâlumât içermektedir. Çünkü Şa'rânî, ulemânın biyografilerini verirken, onlarla ilişkilerine de değinmiş, onlardan okuduğu dersler ve eserler hakkında bilgiler vermiştir.

5- Dönemin en önemli ilim merkezi olan el-Ezher'in ilmî konumu, el-Ezher öğrencileri ile sûfiler arasındaki çekişmeler, Ezher âlimlerinin hayatları hakkında bilgileri ihtivâ eden ve onların tasavvufla olan ilişkiler hakkında bilgiler veren eserlerdir.

6- Özellikle Mısır toplumundaki tasavvufun yapısı ve organizasyonu, tarikatların sosyal boyutu, Mısır'daki Şâziliye, Ahmedîye, Burhâniye, Rifâiyye, Halvetiye ve Melâmitiye gibi başlıca tarikatlar, tarikatların birbirleriyle mücadeleleri, sûfilerle fukahâ arasındaki çekişmeler, tasavvufta kadın, sûfilerin eğitimlerindeki temel kitaplar, tarikat şeyhlerinin konumu gibi konularda bilgiler vermiştir.

7- Şa'rânî'nin bu eserlerinin satır aralarında, Mısır toplumunda yer alan müslüman çiftçi ve işçi sınıfının sorunları, sûfilerin toplumun bir sınıfını teşkil eden Hristiyan ve Yahudilere karşı bakışı gibi konulara da rastlanmaktadır.

6- el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir:

Şa'rânî, Kelâm ilmi hakkındaki temel eseri olan ve *Büyüklerin Akâidi Hakkında Yakutlar ve Cevherler* anlamına gelen *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* adlı eserinde sûfiler (ehl-i keşf/ehl-i ayân) ile kelamcılar (ehl-i nazar/ehl-i istidlâl) kelâmî görüşlerini birleştirmeye ve birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalışmış ve bu teşebbüsünü “*ve hezâ emrun lem yusbikunî ahadun*” “*Bu, benden önce hiç kimsenin yapmadığı bir şeydir.*” şeklinde ifade etmiştir.³⁷² Şa'rânî, bu eserdeki amacını şöyle dile getirir:

³⁷² Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, I/2; Ayrıca bkz., Flügel, G., “Sha'rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre” *Z.D.M.G.*, XX, 1866, s.1-48.

*“Akâid ilmi hakkında telif ettiğim ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyânî Akâidi'l-Ekâbir olarak isimlendirdiğim bu eserde ehl-i keşf'in akâidi ile ehl-i Fikr'in akaidi arasında elimden geldiği kadar bir mütabakat sağlamaya çalıştım. Çünkü Akâid ilmi hakkındaki tartışmalar bu iki grup arasında cereyan etmektedir. O halde tüm insanlar ya 'ehl-i nazâr ve istidlâl' ya da 'ehl-i keşf ve ayân' olmak üzere iki kısma ayrılmışlardır. Bu gruplardan her biri kendi alanlarında kitaplar telif etmiş ve bazen şeriatte derin bilgi sahibi olmayan bir kimse bu gruplardan birisinin görüşlerinin diğerinkine muhalif olduğunu zannetmiştir. İşte ben bu kitabımda her bir grubun görüşlerini diğeriyle teyid etmek için iki grup arasını birleştirme/uzlaştırma yönünü açıklamayı amaçladım”*³⁷³

Şa'rânî, ehli-keşfin akâidini ehli-fikr'e tasdik ettirmek için bu iki grup arasında bir orta yol bulmak ve bunları birleştirmek amacıyla “en geniş kapsamlı” ve “görüşlerini en açık ifade eden yazar” olarak İbn Arabî'yi seçmiştir:

*“...ehl-i keşf'in (akaid hakkındaki) sözlerinden/görüşlerinden oluşan sayısız risâleler okudum ancak ifadeleri Muhyiddin İbn Arabî'den daha geniş kapsamlı olanını görmedim.”*³⁷⁴

Şa'rânî, eserine başlarken şu temennîlerde bulunur:

*“Bu kitabıma bakan her âlimin onda gördükleri hataları ve tahripleri düzeltmesini veya Müslümanlar için nasîhat babında kendisine bir cevap bulamazsa çizip atmasını, yüce Allah'tan dilerim.”*³⁷⁵

Bir mukaddime, 4 fasıl ve 71 bahis'ten oluşan eser, bütünüyle İbn Arabî'nin başta el-Futuhâtu'l-Mekkiyye olmak üzere diğer eserlerinden de yapılan seçkiler üzerine binâ edilmiştir.³⁷⁶ Şa'rânî, bu eseriyle hem sûfî akaidini savunmuş hem de Muhyiddin İbn Arabî'yi müdafaa edenler arasındaki yerini almıştır.³⁷⁷ Nitekim el-Kavlu'l-Mubîn fî'r-Reddi an Muhyiddin adlı eserinde de Şa'rânî, İbn Arabî'nin hulûl ve ittihâd'tan uzak/masum olduğunu ispat etmeye çalışır.³⁷⁸

Şa'rânî, bu eserini bir aydan daha az bir sürede yazdığını ve eserinin her bir bölümünü yazmak için İbn Arabî'nin el-Futuhâtu'l-Mekkiyye adlı eserini bir kez

³⁷³ Şa'rânî, A.g.e., I/2.

³⁷⁴ Şa'rânî, el-Yevâkît ve'l-Cevâhir, I/3.

³⁷⁵ Şa'rânî, A.g.e., I/2.

³⁷⁶ Şa'rânî, A.g.e., I/3.

³⁷⁷ Winter, *Society and Religion*, s.165.

³⁷⁸ Winter, A.g.e., A.y.

mütalaa ettiğini söyler.³⁷⁹ Eserde yer verilen 71 bahis İbn Arabî'nin el-Futuhâtü'l-Mekkiyye'sinden seçilen bölümlerden oluşmaktadır. Bir nevî eserin özetinden ibârettir. Şa'rânî, bu bahislerde özelde İbn Arabî'nin genelde ise sûfilerin akâidini savunmuştur. Eserin en önemli bölümü Şa'rânî'nin esere yazdığı mukaddimedir. Şa'rânî bu mukaddime bölümüne büyük bir değer vermekte kitabı okuyacak herkesin önce bu giriş bölümünü titizlikle okuması gerektiğini söylemektedir.

Mukaddime bölümünde kelâm ilminin dakik bir ilim olduğunu ve bu yüzden eserde ele aldığı konularda hatalarından dolayı kendisini uyaranlara Allah'tan rahmet dileğini ifade eden Şa'rânî, İmâm Şâfîi'nin el-Müzenî için söylediği *"Kelâm ilminden uzak dur, fıkıh ve hadis öğren sana 'kafir oldun' denmesindense 'hata ettin' denmesi daha iyidir"* sözüne yer verir.³⁸⁰

Şa'rânî fazla bir ömrünün kalmamış olmasının bu eseri son bir defa daha gözden geçirmesine müsaade etmediğini belirterek, eserden bir nüsha yazmaya kıskançlıktan uzak olan âlimlerin bu eseri okumalarından ve iyi bir eser olduğuna kanaat getirmelerinden sonra izin vermiştir.³⁸¹

Ehl-i keşfin sözlerini anlamayanların kelamcıların zâhiri sözleriyle ilgilenmesini ve onlara düşmanlık etmemelerini tavsiye eder. Çünkü Şa'rânî'ye göre her iki grubun akaitteki kaynakları farklıdır:

*"...Ehl-i keşfin akâidi müşahede, diğerlerinininki ise (mütekellimîn/kelamcılar) iman edilen şeyler (aklî ve naklî deliller) üzerine binâ edilmiştir. Kesin bir nassın vârid olmadığı her durumda, yolunda ilerleyenlerin azlığı sebebiyle ehl-i keşfin itikadında değil, cumhûrun itikadında kuvvet bulmaları onların mîzânıdır/ölçüsüdür."*³⁸²

el-Futuhâtü'l-Mekkiyye'de yer alan bazı bölümleri kendisinin de anlamadığını belirten Şa'rânî, bu bölümleri, âlimlerin tetkik etmesi, hak olanları doğrulamaları ve şayet bâtil olan şeyler bulurlarsa onları da geçersiz saymaları için aktardığını söyler.³⁸³ Şa'rânî, İbn Arabî'den aktardığı her şeyi geçerli saymadığını ve

³⁷⁹ Şa'rânî, A.g.e., s.201. Şa'rânî, el-Futuhâtü'l-Mekkiyye'nin 10 büyük cildten müteşekkil olduğunu ve her gün iki buçukta birini yani günde 25 bölümünü okumuş olmasını, Allah'ın kendisine ihsân ettiği bir kerâmet olarak görür. Şa'rânî, A.g.e., A.y.

³⁸⁰ Şa'rânî, A.g.e., I/2.

³⁸¹ Şa'rânî, el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir, A.y.

³⁸² Şa'rânî, A.g.e., I/2-3.

³⁸³ Şa'rânî, A.g.e., I/3.

kelâmcıların cumhuruna muhalif olan görüşleri kendisinin de kabul etmediğini ifade eder:

“ Ey Kardeşim! (bu bölümleri) sıhhatine inanmış olduğum ve kendi akîdemde rıza göstermiş olduğum için zikrettiğimi zannetme. İnsanlar arasında düşüncesiz/tedbirsiz hareket eden kimseler ‘şayet bu sözleri kabul etmemiş ve sıhhatine inanmamış olsaydı, eserinde zikretmezdi.’ derler. Ancak ben kelamcılarının cumhuruna muhalif olmaktan Allah’a sığınırım. Onlara (kelamcılarının cumhuruna) muhalif olan bazı ehl-i Keşfin sözlerinin masum olmadığına inanırım. Çünkü bir hadiste ‘Allah’ın eli cemaatin üzerindedir’ (buyrulmuştur.) Bu yüzden genellikle ‘ehl-i keşfin sözlerini düzelt (akkib)’ derim”³⁸⁴

Şa'rânî, mukaddimenin girişinde özet olarak düşüncelerini bu şekilde ifade ettikten sonra mukaddimede yer verdiği dört fasıl'a geçer. *el-Yevâkî't*'in tamamı bizzat müellifi tarafından ifade ettiği üzere, Muhyiddin İbn Arabî'nin *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'sindeki akâidinin bir şerhi niteliğindedir.³⁸⁵ Şerhin mukaddimesinde yer alan dört fasılda ise bu şerh genel hatlarıyla açıklanmıştır. Bu dört faslın başlıkları şunlardır³⁸⁶:

- I. Fasıl: Muhyiddin İbn Arabî'nin kısaca hayatı,
- II. Fasıl: Muhyiddin İbn Arabî'ye izafe edilen sözlerin tevili,
- III. Fasıl: ehl-i Tarîk'in sözlerinde ve ibârelerinde muğlak ifadeler kullandıkları için mazeretlerinin bulunması,
- IV. Fasıl: Kelam ilminde derinleşmek isteyenler için gerekli olan kâideler.

Şa'rânî'nin dört fasılda yer alan temel iddiaları özet olarak şunlardır:

a) Şa'rânî, İbn Arabî'nin ilminin kitap ve sünnetle sınırlı olduğunu, Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî, Şafii hukukçu Muhyiddin en-Nevevî, Yemenli Sûfî yazar İbn Esâd el-Yâfiî (öl.768/1367), dilbilimci Mecdüddin el-Firûzâbâdî (öl.817/1415) Muhammed el-Mağribî eş-Şâzilî, Celâleddin es-Suyûtî, Kutbeddin eş-Şîrâzî, Sirâcuddin el-Bulkînî, Takiyüddin es-Subkî, Sirâcuddin İbn Cemea, Zekerîyya el-Ensârî ve daha pek çok âlimin İbn Arabî ve eserleri hakkındaki övgü ifadelerine yer vererek kâmil bir kimse olduğunu belirtir. Şa'rânî, İbn Arabî'nin kendisine ithâm edilen batıl sözleri ifade etmediğini, bu sözlerin başkaları tarafından eserlerine

³⁸⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/3.

³⁸⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkî't ve'l-Cevâhir*, I/3.

³⁸⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/3-4.

sokuşturulduğunu iddia eder. Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî, Firûzâbâdî ve bizzat kendisinin el-Bahru'l-Mevrûd adlı eserine kurulan tuzakları örnek olarak gösterir. Şa'rânî, Ebû Tahir el-Mağribî'nin, Konya şehrindeki İbn Arabî'nin bizzat kendi el yazması nüshasını kendisine getirdiğinde, el-Futuhâtu'l-Mekkiyye'yi özetlerken İbn Arabî'ye ait olmadıklarını tahmin ederek yer vermediği bölümlerin bu nüshada yer almadığını bildirmiştir.³⁸⁷

b) Eserin genelinde olduğu üzere nahivciler, mantıkçılar, kelamcılar ve felsefeciler gibi sûfilerinde bir terminolojiye sahip olduğu vurgulanmaktadır.³⁸⁸ Şa'rânî, sûfilerin ıstılahlarını bilmeden onları inkâr etmeyi caiz görmez. Firûzâbâdî'nin de aynı görüşte olduğunu gösteren pek çok sözünü nakleder. Şa'rânî'ye göre ancak onların ıstılahlarını öğrendikten sonra şeriate muhalif olan bir sözleri görülürse eleştirilmesi gerekir.³⁸⁹

c) Şa'rânî, İbn Arabî'nin *'biz kitapları başkalarına yasaklanması gereken kimseleriz'* sözüne yer vererek, bâtınî içerikli sûfî eserlerini, hem ilmin yabancıları olan kimseler (laymenler) için hem de haksız olarak bidatle itham edilebilecek yazarlar için muhtemel bir tehlike olarak gören geçmişteki sûfilere atfettiği pek çok sözler iktibas eder.³⁹⁰

d) Şa'rânî, bir kimsenin müslüman bir kimseyi kafir olarak damgalamaktan çekinmesi gerektiğini savunur. Şa'rânî, Tâkiyuddin es-Subkî'nin aşırı bidatçiler ve dikkatli olmaksızın Allah hakkında konuşanların tekfir edilmesi hakkında ne düşündüğü sorulduğunda şu cevabı verdiğini nakleder: *"tekfir etmek tehlikeli bir iştir. Çünkü bu bir Müslümanı bu dünyada ve âhirette tüm haklardan yoksun bırakacaktır. Tek bir Müslüman hakkında hata etmektense bin kâfiri cezalandırmadan serbest bırakmak daha iyidir."* Şa'rânî, kelimelerin tüm anlamları ve muhtemel yorumlarını bilmedikçe bir kimsenin sûfilere değerlendirmemeleri gerektiğine inanır.³⁹¹

e) Şa'rânî, Allah'a olan aşkının kendisini sürükleyip götüren İbnu'l-Ferîd gibi kimselerin konumunda olanların bazen şeriate uygun olmayan şeyler söylediğini kabul eder. Ancak Şa'rânî bunu açıklamak için sevgilisini methi Süleyman'ın

³⁸⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/7.

³⁸⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/15.

³⁸⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/11.

³⁹⁰ Bkz., Şa'rânî, *el-Yevâkî ve'l-Cevâhir*, I/18-19; karşılaşt. Winter, *A.g.e.*, s.167-168.

³⁹¹ Winter, *A.g.e.*, s.168.

sarayını altüst edebilen erkek kuşun hikayesini anlatır. Olanları işiten Süleyman, methini açıklaması için kuşu saraya çağırır. Kuş şu cevabı verir: “Ben âşığım âşıklar, aşk dilini kullanır, ilim ve akıl dilini değil.”³⁹²

f) Sûfilerin niçin sadece Kur’ân ve sünnet bilgisiyle yetinmediklerini soranlara Şa’rânî şu cevabı verir: “Bu itiraz, aynı şekilde İslâm mezheplerinin kurucuları ve onları taklid eden mukallitler için de yapılabilir. Onlar da sadece metinlerin literal/gerçek manaları üzerinde durmamış aynı zamanda onlardan çıkardıkları pek çok kurallar ve hukûkî hususlar/durumlar üzerinde de durmuşlardır.”³⁹³

g) Şa’rânî’ye göre mezhep kurucularını eleştirmek caiz olmadığı gibi, kendi zâhiri ve batınî edepleri konusunda Hz. Peygamber’i takip eden ârifleri eleştirmek de câiz değildir. Müctehidler üzerine, şer’atın açıklamadığı davranışları/işleri haram kılmaları, mekruh kılmaları veya müstehab kılmaları dış dünyada vâcib olduğu gibi, sûfilerin aynı ayrıcalığa kendi iç dünyalarında sahiptirler.³⁹⁴

Mukaddime bölümünden sonra ‘mebhas’ adını verdiği 71 başlık altında³⁹⁵ *el-Futuhâtü’l-Mekkiyye*’den seçilen, Allah’ın birliği, Allah’ın sıfatları, âlemin hudûsu, peygamberlerin ismet sıfatı, ahiret, kulların fiilleri, rızık ve mucizler gibi kelâm ilminin temel konuları ele alınmıştır. Şa’rânî’nin, bu konuları ele alırken, dört fasılda belirttiği kriterleri de dikkate almasının dışında, İbn Arabî’nin anlaşılması güç ifadelerini açıklığa kavuştururken takip ettiği metodu maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

a) Ele aldığı konuyla ilgili olarak İbn Arabî’nin eserlerinden nakiller yapar. Bu sözleri naklederken, hangi eserin hangi babından iktibasta bulunduğunu belirtir.

b) İbn Arabî’den alıntı yaparken ihtimal kipini kullanır.

c) Konuyla ilgili mutekaddimîn alimlerin görüşlerini nakleder, bu görüşleri uzlaştırmaya çalışır.

d) Ayet ve hadislerden referanslar gösterir.

³⁹² Şa’rânî, *A.g.e.*, I/18; krş., Winter, *A.g.e.*, s. 168-169.

³⁹³ Şa’rânî, *A.g.e.*, I/18.

³⁹⁴ Şa’rânî, *Ag.e.*, I/18; Winter, *A.g.e.*, s.169.

³⁹⁵ G. Flügel, “Sha’rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre” “*Şa’rânî ve Şa’rânî’nin İslâm Akâidi Hakkındaki Eseri*” başlığını taşıyan makalesinde, Şa’rânî’nin hayatını kısaca ele almış, *el-Yevâkît* hakkında kısaca bazı değerlendirmeler yaptıktan sonra bu 71 *mebhas*ın Almanca tercümelerini sunmuştur. Bkz., *Z.D.M.G.*, XX, 1866, s.1-48.

e) İbn Arabî sözünde mecâzı kastettiği halde lafzın zâhiri anlamı anlaşılmışsa, İbn Arabî'nin o sözünde mecazı kastettiğine dair mecaza delâlet eden şiirler sunar. Bazen kendi şiirlerini aktarır.

f) Bazen İbn Arabî'nin sözlerini iki yönlü değerlendirir.³⁹⁶

el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir, günümüz araştırmalarında geç dönem sûfilerin kelâmî görüşlerinin tespit edilmesi ve İslâmî ilimlerin hemen her sahasında özellikle tasavvufu oldukça önemli bir yer tutan Muhyiddin İbn Arabî ve özellikle *el-Fetuhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri hakkında başka kaynaklarda yer alamayan bilgiler sunması bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Şa'rânî esere son şeklini 17 Recep 955 pazartesi günü Kahire'deki Beyne's-Sureyn geçidindeki evinde verdiğini söyler. Muhammed el-Kûmî'nin *el-Yevâkît* üzerine yazdığı bir şiire yer verilerek eser tamamlanmıştır.³⁹⁷

7- el-Ahlâku'l-Matbûliyye³⁹⁸:

İslâm-tasavvuf ahlâkına dair en önemli eserlerinden birisi olan *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*'de Şa'rânî, İbrahim el-Matbûlî'nin (öl.880/1475) ahlâk örneklerini ona arkadaşlık yapan hocalarından toplayarak bir araya getirmiştir. Şa'rânî, kitabını şöyle tanıtır:

“...Bu eserde Mısır'daki Birketü'l-Huccâc'taki zâviyenin sahibi efendimiz İbrahim el-Matbûlî'nin, ahlâkından güzel örnekleri bir araya getirdim. Bizim şeyhlerimiz (bu ahlâkı) kendisinden almışlar ve onun da yakaza halinde ve şifâhî olarak Resûlullâh (s.a.v.)'dan aldığını zikretmişlerdir.”³⁹⁹

el-Ahlâku'l-Matbûliyye, Şa'rânî'nin, İbrahim el-Matbûlî'nin arkadaşları olan onun hizmetinde bulunan, ondan fıkıh, hadis, tasavvuf ve diğer ilimlere dair eserler okuyan⁴⁰⁰ Ali el-Havvâs, Ali el-Marsâfî, Abdulkâdir Daştûtî (öl.930), Muhammed b. İnan, Burhaneddin b. Ebî Şerîf, Burhaneddin el-Kalkaşendî, Kemâleddin et-Tavîl, Muhammed eş-Şinnâvî, Zekeriyâ el-Ensârî gibi yaklaşık 70 kişiden işittiklerden

³⁹⁶ Uluç Tahir, “Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir adlı Eseri”, *Tasavvuf Dergisi*, 9/2002, s.218-219.

³⁹⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, II/201.

³⁹⁸ *el-Ahlâku'l-Matbûliyye* (es-Sekâfetu'l-İslâmiyyeti'l-Asîle, Kahire, t.y.) iki cilt halinde basılmıştır. Yaklaşık 1400 sayfadır. Eserin tahkiki, Menî' Abdulhalîm Mahmûd tarafından gerçekleştirilmiştir. Eserin bir tanıtımı Yahyâ el-Hâşim tarafından yapılmıştır. Hâşim Yahyâ, “el-Ahlâku'l-Matbûliyye”, *Mecelletü'l-Ezher*, c.49, sayı:347-380, Kahire, 1977.

³⁹⁹ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, I/81.

⁴⁰⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/87.

oluşan bir kitaptır.⁴⁰¹ Eserde nâdiren bu 70 şeyhin öğrencilerinden de nakillerde bulunmuştur.⁴⁰²

Şa'rânî, bu hocaları öldükten sonra Mısır'ın saygınlığını kaybettiğini belirtir. Çünkü Şa'rânî'ye göre onlar, sahip oldukları ahlâklarıyla Mısır'ı aydınlatan birer ay, güneş ve yıldız gibiydiler. Şa'rânî, bu özellikleriyle hocalarını, geçmiş dönemlerin önde gelen sûfilerine benzetir.⁴⁰³

Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*'yi yazılış amacını şu şekilde açıklar:

*“(Bu ahlâkı), giderek ona sahip olanların kaybolacağı korkusuyla ve fayda sağlayacağını umarak bu sayfalara yazmak istedim... bu ahlâk, altın ve gümüş çıkarır gibi kitap sünnet ve selef-i sâlihîn'in ahlâkından çıkarılmıştır.”*⁴⁰⁴

el-Ahlâku'l-Matbûliyye; bir giriş, bir mukaddime ve yedi bölümden oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde, eserin yazılış amacı, kaynakları, İbrâhim el-Matbûlî'nin arkadaşlarından bazılarının kısa biyografileri hakkında bilgiler verilmiş, *“Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız”* ve Hz. Aişe'den nakledilen *“O'nun (Resûlullâh'ın) ahlâkı Kur'ân ahlâkıydı”* hadisleri üzerinde durulmuş, daha önce yazılan ahlâk kitaplarının da asrın ihtiyaçlarına göre yazıldığı belirtilerek o asrın ihtiyaçlarına göre yazılan *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*'de yer alan ahlâki örnekler tavsiye edilmiştir. Son olarak, Ali el-Havvâs, Afdaluddin'in İbrahim el-Matbûlî'nin ahlâkı hakkındaki görüşleri ile İbrahim el-Matbûlî'nin ahlâkını Hz. Muhammed'den aldığına dair sözleri nakledilmiştir.⁴⁰⁵

Eserin mukaddimesinde ise tasavvuf'un Kitap ve sünnete göre inşâ edildiğinden hareket edilerek, eserde zikredilen ahlâkın Hz. Muhammed'in ahlâkı olduğu vurgulanır.⁴⁰⁶ Şa'rânî, fâkihler ve mutasavvıflar arasında bir mukayese yaparak, bir isim olarak *“el-Ahlâku'l-Muhammeddiyye”* terkinini şöyle açıklar:

“Bu ve diğer eserlerimiz için “el-Ahlâku'l-Muhammeddiyye” ifadesini kullanmaktaki amacımız, bu eserlerin, açık nasları, naslardan yapılan istinbâtları

⁴⁰¹ *“Bu eserde zikrettiğim ahlâkı İbrâhim el-Matbûlî'nin arkadaşlarından olan yaklaşık 70 şeyhten aldım”* Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

⁴⁰² Ömer el-Becâyi, Ebu'l-Abbâs el-Hurmetî, Süleyman el-Hudeyrî, Afdaluddin el-Ahmedî bunlar arasında yer almaktadır. Şa'rânî, *A.g.e.*, I/87.

⁴⁰³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/88.

⁴⁰⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/82.

⁴⁰⁵ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, 96-103.

⁴⁰⁶ *A.g.e.*, I/106-109.

veya kıyası kapsamasıdır. Âlimler'in, şeriat kelimesini açık naslar ve istinbatları için kullanmaları gibi, “mezhep müçtehidî” ifadesini, açıklığa kavuşturanlar ve herhangi bir sözünü mukallitlere açıklayanlar için kullanmaları gibi ve tüm bu zikrettiklerimizin “şeriat” ve “mezhep” olarak isimlendirilmesi gibi, âriflerin Hz. Peygamberin ahlâkından istinbatları da ‘el-Ahlâku’l-Muhammediyye” olarak isimlendirilir.”⁴⁰⁷

Şa'rânî, Ebu'l-Kâsım Cüneyd, İbrahim ed-Desûkî, Ali el-Marsâfî, İzzeddin b. Abdusselâm, Ali el-Havvâs, İbrahim el-Marsafî'nin tasavvufun Kitap ve sünnete uygunluğu hakkındaki sözlerine yer verir. Şa'rânî'nin tasavvufu savunurken mezhep imamlarının sözlerine yer verdiği de görülmektedir. Özellikle fıkıhçılardan da referans göstermek sûretiyle, “şeriat” ve “hakikat”ın birbirine zıt olmadığını göstermeye çalışır. İmâm Şâfiî'nin “ilmiyle âmil olan âlimler evliyâ değillerse Allah'ın velîsi yok demektir.”⁴⁰⁸ sözüne yer vererek, şunları söyler:

“Her kim tasavvuf kitap ve sünnetten çıkmamıştır derse, vallahi yalan söylemiş ve iftira etmiş olur. Bu, (yukarıdaki sözü) söyleyenin hakikat ve şeriatı bilmediğinin en büyük delillerindendir.”⁴⁰⁹

Mukaddime bölümünde İbrahim el-Matbûlî'nin kısa bir biyografisine yer verildikten sonra, onun arkadaşlarından aktardığı pek çok menkıbesini zikreder.⁴¹⁰

Şa'rânî, eserinde, Hz. Peygamberi; “Resûlullah, insanların Allah'tan en çok korkanı, en zâhidi, en çok affedeni, en âlimi, en yumuşak huylusu, en çok ibâdet edeniydi.”⁴¹¹ sıfatlarıyla vasıflandırdıktan sonra, onun günlük hayattaki davranışlarını, tutumlarını ve ahlâkî özelliklerini sıraladığı ve 135 maddeden oluşan bir bölüme de yer vermiştir. Bu bölümde her hangi bir kaynak ya da sened zikredilmeksizin, her bir maddeye “كان رسول الله” şeklinde yer verilmiştir. Eserde zikredilen Hz. Peygamberin ahlâkî ilkelerinden bazıları şunlardır:

- Fakirler, miskinler, hizmetçilerle birlikte yemek yedi.⁴¹²

⁴⁰⁷ A.g.e., I/407.

⁴⁰⁸ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, I/108.

⁴⁰⁹ A.g.e., I/109.

⁴¹⁰ A.g.e., I/110.

⁴¹¹ A.g.e., I/187-189.

⁴¹² A.g.e., I/191.

- Kimsenin sözünü yarıda kesmez, hak etse de kimseye sözle veya başka bir şekilde eziyet etmezdi.⁴¹³

- Kadın ve çocuklara latîfe yapar ancak bunu yalan katmadan, doğruyu söyleyerek yapardı. Mesela bir ihtiyar kadına gülümseyerek şöyle demişti: *“İhtiyar cennete girmeyecek. Çünkü cennet kadınları bâkire genç kız olacak ve kocalarının gözünde çok sevimli olacaktır.”*⁴¹⁴

- Bedevîler, yüksek sesle kırıcı sözler söylerler, o da buna tahammül ederdi. Kötülüğe karşı kötülükle karşılık vermez, aksine affeder, iyi davranırdı. Özel bir yemek tabağı yoktu. Hizmetçileriyle birlikte aynı kaptan yemek yemiştir.⁴¹⁵

- Resûlullah (s.a.v.), fakiri fakirliğinden dolayı tahkir etmez, zengine de mülkünden dolayı iltifat etmezdi. Her ikisine de aynı şekilde tebliğ ederdi. O Allah'ın bütün yarattıklarına karşı çok merhametli ve ümmetine karşı çok şefkatliydi.⁴¹⁶

- Resûlullah (s.a.v.), Ashabından birisiyle karşılaştığında musafaha eder sonra Arap âdeti üzere iki eliyle sıkıca tutardı. Allah'ın rızasını gözetmeden ne bir meclisten ayrılır ne de bir meclise katılırdı. Namaz kılarken yanına birisi gelecek olsa namazını kısa tutar, selâm verdikten sonra şöyle derdi: *“Bir İsteğiniz var mı?”* Hayır, derse, namazına devam ederdi. Bir isteği var ise bizzat ya kendisi ilgilenir veya bir vekil tayin ederdi.⁴¹⁷

- Resûlullah (s.a.v.), evine gelen misafirinden hiçbir yiyeceğini kıskanmaz neyi varsa önüne koyardı. İkram edecek bir şeyi yoksa gönlünü hoş tutmak için misafirden, ikram edecek bir şeyi olmadığı için özrünü dile getirirdi.⁴¹⁸

- Resûlullah (s.a.v.), davet edilmeksizin ashâbını ziyaret eder, meclise gelmeyenleri arar bulurdu. Birisinin başında bir sıkıntı varsa ona hediyelerle birlikte birini gönderir, halini sordururdu.⁴¹⁹

Bunların yanı sıra, eserde, gerek Hz. Peygamberin ilkeleriyle gerekse sahabenin peygamber tasavvuruyla bağdaşmayan bir takım sözlere de yer verilmiştir:

⁴¹³ A.g.e., I/192.

⁴¹⁴ A.g.e., A.y.

⁴¹⁵ A.g.e., 193.

⁴¹⁶ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, 194-195.

⁴¹⁷ A.g.e., 195-196.

⁴¹⁸ A.g.e., I/197.

⁴¹⁹ A.g.e., A.y.

“Resûlullah’ın topraktan yapılmış bir su kabı vardı. Ondan hem abdest alır hem de su içerdi. İnsanlar bûluğa ermemiş çocuklarını gönderirler, çocuklar da peygamberin evine girerek su kabında su bulurlarsa hem içer hem de yüzlerine sürerlerdi. Bunu bereket umarak yaparlardı. Çocukların eve girmesine engel olunmazdı. Sabah namazını kıldığında otururdu. Şehrin hizmetçileri su dolu kaplarını getirerek Resûlullah’tan elini daldırmasını isterlerdi. O da, elini kaba daldırırdı. Çok soğuk sabahlarda bile onların hatırını kırmamak için bunu reddetmezdi. Tükürdüğünde insanlar koşuşup yere düşmeden kaparlar kıyamet günü ateş dokunmayacağı umuduyla yüzlerine ve vücutlarına sürerdi. O’nun abdest suyunu elde edebilmek için kavga edercesine üşüşürlerdi...”⁴²⁰

Eserin birinci bölümden sonraki altı bölümünde, İbrahim el-Matbûlî ve arkadaşlarının ahlâkî düstûrlarına yer verilir. Her konu başlığında kullanılan “*و من اخلا قهم*” “onların ahlâkındadır...” ifadesi “İbrâhim el-Matbûlî ve arkadaşlarının ahlâkındandır...” anlamına gelmektedir.⁴²¹ Bu altı bölümde bütünüyle İslâm-tasavvuf ahlâkının genel sıfatları hakkında mufasssal bir tablo sunulmuştur. Bu bölümlerde “onların ahlâkındandır” şeklinde yer verilen yüzlerce ahlâkî düstûr içerisinde bazıları ise şunlardır:

- Anne ve babaya karşı zorunlu olan vecibelerini yerine getirmeleri.⁴²²
- Hile ve ihanet içerisinde olmamaları.⁴²³
- Tevazularının çokluğu.⁴²⁴
- Gıybet konusunda kardeşlerinin hürmetlerini muhafaza etmeleri.⁴²⁵
- Misafirlere ikrama özen göstermeleri.⁴²⁶
- Allah’ın yarattıklarına çok şefkat göstermeleri.⁴²⁷
- Hanımlarını iyi yönetmeleri ve onlara dinlerinin hükümlerini öğretmekten gâfil olmamaları.⁴²⁸
- Zulme uğrayan arkadaşlarını himâye etmeleri.⁴²⁹

⁴²⁰ A.g.e., I/209-210 .

⁴²¹ Şa’rânî, *el-Ahlâku’l-Matbûliyye*, I/206.

⁴²² A.g.e., I/570.

⁴²³ A.g.e., I/583.

⁴²⁴ A.g.e., I/620.

⁴²⁵ A.g.e., I/623.

⁴²⁶ A.g.e., I/628.

⁴²⁷ A.g.e., II/48.

⁴²⁸ A.g.e., II/88.

⁴²⁹ A.g.e., II/105.

- Hayvanlara şefkat duymaları.⁴³⁰
- Tartışmaya/münakaşaya (cedel) girmemeleri.⁴³¹
- Çokça müşâvere etmeleri (başkalarına danışmaları).⁴³²
- Bir geleneği kötülemekten sakınmaları.⁴³³
- Müslümanların, yeryüzünün çeşitli bölgelerinde kendilerine gelen felaketleri paylaşmaları.⁴³⁴
- Kardeşlerinin kusurlarını araştırmamaları.⁴³⁵

8- Dureru'l-Gavvâs alâ Fetâvâ Sîdî Ali el-Havvâs:

Bu eser Şa'rânî'nin tasavvuftaki en önemli rehberi Ali el-Havvâs'ın (öl.939-1532-33) sözlerinin bir araya getirilmesinden oluşan bir eserdir. Eser Şa'rânî'nin, okuma yazma bilmeyen hocasına sorduğu ve genellikle kelâmî mevzûlardan oluşan sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır.

*“İlim ve marifet hakkında ondan duyduğum her şeyi unutkanlığımın çokluğu ve hafızamın zayıflığı nedeniyle ihtisar etmem mümkün olmadı. Bu yüzden kardeşlerimin Ali el-Havvas'tan duydukları cevapları da, ibaresinde bir tasarrufta bulunmadan tam onun lafızlarıyla bu risaleye yazdım. Çünkü onun sözlerin anlamı ancak yükselmiş olduğu mertebeden çıkmıştır...”*⁴³⁶

⁴³⁰ A.g.e., II/135.

⁴³¹ A.g.e., II/188.

⁴³² A.g.e., II/190.

⁴³³ A.g.e., III/56.

⁴³⁴ A.g.e., III/143.

⁴³⁵ A.g.e., III/273.

⁴³⁶ Şa'rânî, *Dureru'l-Gavvâs*, s.5-6.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM HADİS İLMİNDEKİ YERİ VE “MÎZÂN” METODU

I-) HADİS İLMİNDEKİ YERİ:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, hadîs, fıkıh ve tasavvufun iç içe girdiği bir dönemde döneminin geleneğine uyarak, bu ilim dallarında geniş kapsamlı bir eğitim görmüştür.¹ Daha çok tasavvuf ve fıkıh alanlarında temayüz etmiş olan Şa'rânî'nin, *Letâifu'l-Minen* ve *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserlerinde zikrettiği hadîs alanındaki mütalaa ettiği eserlerin listesi ve hadîs ilmine dair telif ettiği eserleri, onun hadîs ilmindeki vukufiyetini de göstermektedir.²

Şa'rânî, hadîs eğitimine babası Ali b. Şihab'tan bazı hadîsler okuyarak başlamıştır.³ Eserlerinde hocaları arasında zikrettiği Suyûtî (öl.911/1505) ile yalnız bir defa buluşmuş ve bu buluşma esnasında ondan sadece Kütüb-ü Sitte'de yer alan bazı hadîsleri okumuştur.⁴ Şa'rânî'nin hadis anlayışında Suyûtî'nin büyük bir etkisinin olduğu görülmektedir.⁵

Babası vefat ettikten sonra Kahire'ye göç eden Şa'rânî, el-Gamrî medresesine yerleşmiş, on yedi yıl boyunca kendisinden ders aldığı, İbn Hacer el-Askalânî (öl.853/1449)'nin bir öğrencisi olan bu caminin imamı Âminuddin'den (öl.929/1522-23), nahiv, fıkıh tefsir ilimlerinin yanı sıra hadîs ilmine dair eserler de okumuştur. Şa'rânî, el-Gamrî medresesindeki ikameti esnasında Âminuddin'in yanı sıra dönemin Şafiî baş kadılığı görevinde bulunan Zekerîyyâ el-Ensârî (öl.925/1514), Burhaneddin Kalkaşendî (öl.922/1516), Kastallânî (öl.923/1517) ve dönemin diğer büyük âlimlerinden hadîs dersleri almıştır.⁶

Şa'rânî, hadîs alanında Kütübü Sitte'nin yanı sıra, İbn Huzeyme (öl.311/923) ve İbn Hibban'ın (öl.354/965) *Sahih*'lerini, Ahmed b. Hanbel'in (öl.241/855) *Müsned*'ini, İmam Mâlik'in (öl.179/795) *Muvatta*'ını, Taberânî'nin (öl.360/970) üç *Mucem*'ini, İbnu'l-Esîr'in (öl.606/1209) *Câmiu'l-Usûl*'ünü, Sûyûtî'nin (öl.911/1505) *el-Câmiu'l-Kebîr* *el-Câmiu's-Sağîr* ve *Kitâbu'l-Mu'cizât* ve *l-Hasâis*'ini,

¹ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.67.

² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.69; *Kitâbu'l-Mizân*, s.127.

³ Ferağlı, Abdulaziz, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karni'l-Âşir*, s.34.

⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.17.

⁵ Şa'rânî, hadislerin kaynaklarına göre sıhhatini belirleyen Suyûtî'nin tasnifine uymaktadır. Bkz., Şa'rânî, *el-Bedru'l-Munîr*, s.5-6.

⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.58-60; Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/176-177; Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, III/69-71.

Beyhâkî'nin (öl.458/1065) *es-Sunenu'l-Kübrâ* ve *Delâilu'n-Nubuvve*'sini, Mecdüddin İbn Teymiyye'nin (öl.652/1254) *Kitâbu'l-Ahkâm*'ını, İbnu'l-Kayyim'in (öl.751/1350) *el-Hedyu'n-Nebevî*'sini ve bu eserlerin yanı sıra pek çok hadîs *müsnedi* ve *cüzünü* okuduğunu belirtir.⁷ Şerhlerden ise, İbn Hacer'in (852/1449) *el-Fethu'l-Bâri*, Kirmânî'nin (öl.786/1384) *el-Kevâkibu'd-Derârî*, Birmâvî'nin (öl.831/1428) *el-Lâmi*, Aynî'nin, (öl.855/1452) *Umdetu'l-Kârî*, Kastallânî'nin (öl.923/1517) *İrşâdu's-Sârî*, Zekeriyya el-Ensârî'nin (öl.925/1514) *Tuhfetu'l-Bâri alâ Sahîhi'l-Buhârî* adlı Buhârî üzerine yazdıkları şerhleri; Kâdı İyâz'ın (öl.544/1149) *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Muslim* ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *Şerhu Sahihi Müslim* adlı Sahih-i Müslim şerhlerini ve İbnu'l-Mukrî el-Mâlikî'nin Tirmizî şerhini okumuştur. Şa'rânî, bu şerhin Mısır'da nüshalarının oldukça az bulunduğunu öte yandan İskenderiye'de ise bir nüshasının bulunduğunu belirtir. Şa'rânî, birden fazla okuduğu bu şerhlerin bazılarını dört beş defa mütalâa ettiğini söyler.⁸

Şa'rânî, hocası Zekeriyya el-Ensârî'nin Buhari'ye *Tuhfetu'l-Bâri bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* isimli şerhini yazmadan önce, kendisine Kastallânî'nin şerhini tetkik ettiğini bildirmiş, bunun üzerine Zekeriyyâ el-Ensârî bu şerhi kendisine getirmesini istemiş, Şa'rânî de hadîslerdeki şerh farklılıklarını bir araya getirerek kendisine takdim etmiştir:

“Zekeriyya el-Ensârî, Buhârî'ye bir şerh telif etmeye başladığı zaman kendisine Kastallânî'nin eserinden haber verdim. Bunun üzerine Zekeriyya el-Ensârî, onun şerhini kendisine getirmemi istedi. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin onun açıklamalarından ayrıldığı her şeyi ona yazdım. Her cuma onun için birkaç sayfa topluyordum. Bunları bazen kendisi gelip alıyor bazen de hizmetçisini gönderiyor, ben de ona veriyordum.”⁹

Şa'rânî'nin Hadîs ilmine dair okuduğu bu eserler, hem o dönemde hadîs eğitiminde rağbet gören hadîs eserleri hem de hadîs eğitiminin niteliği hakkında da bir fikir vermektedir. İslâmî ilimler içerisinde pek çok alanda okuduğu eserlerin listesini, hatta bu eserleri kaç defa okuduğunu dikkatle bildiren Şa'rânî, hadîs usûlüne ya da hâdis râvileri hakkında yazılan cerh ve tadile dair ders aldığı ya da okuduğu herhangi bir eserin ismini zikretmemiştir. Şa'rânî'nin hadîs eğitiminin, hadîs

⁷ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.69.

⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.68.

⁹ Bkz. Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.55.

metinlerinin yer aldığı temel hadîs kaynaklarının yanı sıra şerhlerde yoğunlaştığı görülmektedir.

Şa'rânî, kendisinden bir önceki yüzyılın hadîs âlimleri olan İbn Hacer (öl.852/1449), Bedreddin-i Aynî (öl.855/1452) ve Sahâvî (ö.902/1497) gibi hadîs ilminin rivâyete yönelik olan teorik kaideleriyle, veya râviye yönelik olan cerh ve ta'dîl tetkikleriyle ilgilenmemiştir. O, “*Âlimler peygamberlerin vârisleridir.*”¹⁰ hadîsinde belirtilen peygamberlerin gerçek vârislerinin keşfi bilgiyi elde eden âlimler olduğunu savunarak Hz. Peygamberin vefatından sonra topluma rehberlik görevini de bu âlimlerin üstlenmesi gerektiği inancıyla hadîs ilmine dair eserlerini pratik bir amaca yönelik olarak telif etmiştir. Zirâ keşfi bilgiyi elde eden sûfinin görevi, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin hadîslerinden çıkardıkları anlamları onlara açıklayarak ve ayetlerde ve hadîslerde belirtilen yükümlülüklerini onlara hatırlatarak topluma karşı görevini yerine getirmektir.¹¹

Şa'rânî, eserlerinde hadislerin senetlerine yer vermez ve senetlerle ilgili her hangi bir değerlendirmede bulunmaz. Bu durum, onun hadîs alanındaki *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye, Hukuku Uhuvveti'l-İslâm, Minahu'l-Minne fî't-Telebbüs bi-Sünne* ve *Keşfu'l-Ğumme* adlı eserlerinde görülmektedir. Şa'rânî, bir hadisin sıhhati için mezhep imamlarının o hadisle istidlâl etmiş olmasını yeterli olarak görür:

“*Bizim için, bir hadisin sahih olmasında bir müçtehidin onunla istidlâl etmiş olması yeterlidir. Kendisinden başkası hadisi rivâyet etmemişse de o hadisle amel etmemiz gerekir.*”¹²

Şa'rânî, bu eserlerini telif ederken, yaşadığı dönemin şartlarını dikkate almıştır. Zira bu dönem, Memlûk Devleti'nin yıkıldığı, Osmanlı'nın Mısır'ı fethinden sonra da siyâsî istikrarsızlıkların, iktisâdî bunalımların devam ettiği bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin henüz istikrarı sağlaması mümkün olmamıştır. Halk, dini yükümlülüklerini yerine getirmekten, İslâm ahlâkı'nın ilkelerinden uzaklaşmıştır. Pek çok eserinde bu duruma işaret eden¹³ Şa'rânî, bu eserlerini tasavvuf ve “velâyet” anlayışının gereği olarak kaleme almıştır. Çünkü ona

¹⁰ Ebû Dâvud, *İlim* 1, no:3641, IV/58; İbn Mâce, *Mukaddime* 17, no:223, I/81; İbn Hanbel, *Musned*, V/196.

¹¹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/128-129.

¹² Şa'rânî, *A.g.e.*, I/236.

¹³ Bkz., *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye*, s.214.

göre velînin görevi Peygamber'in hadîslerini topluma açıklamak, ve hadîslerde belirtilen yükümlülüklerini onlara hatırlatarak topluma rehber olmaktır. Yine Şa'rânî'ye göre müslümanların takip etmesi için yeni bir Kur'ân ve sünnet anlayışı getirmek veliye özgü bir ayrıcalıktır.¹⁴ Şa'rânî bu konuda şunları söyler:

*“Hiçbir veli yeni bir şeriat getirmez. Ancak Kitap ve sünnet hakkında daha önce hiç kimsenin bilmediği (irfâna dayalı) yeni bir anlayış getirir. Bu yüzden, ehl-i tarîkin yoluna inanmayanlar, bu anlayışı son derece garipselerler.”*¹⁵

Şa'rânî'nin bir öğrencesi olan Abdurrâuf el-Münâvî (öl. 952-1031) onun hadîşçiliğini şu şekilde açıklamıştır:

*“Ona hadîs ilmi sevdirdi. Sürekli onunla meşgul olmaya başladı. Bununla birlikte o, muhaddislerin katılığını ve naklin katılığını benimsememiştir. O, bir fıkıhçı anlayışına ve tasavvuf tecrübesine sahipti. Mezhep ihtilâfları hakkında dirâyet sahibiydi. Felsefeye dalmaktan uzak durmuş ve yanında onları eleştirenlerden kaçınmıştır...O, bidatlere karşı sünnetleri yerleştirmeye gayret göstermiştir.”*¹⁶

Şa'rânî, hadîs öğretimini, hadîslerin bilinmediği, duyulmadığı ve yazılı olarak bulunmadığı memleketlere bir kitap halinde yazılarak gönderilmesi gerektiğini Hz. Peygamberin bir vasiyeti olarak görmüş ve kendisi de bu vasiyete uyarak içerisinde hadîsleri bir araya getirdiği *Keşfu'l-Ğumme* adlı eserini başka memleketlere göndermiştir:

*“Allah'a hamd ve şükürler olsun ki, ilim yolunda çalışan bazı talebelerimle ben bütün mezheplere rehber ve delil olabilecek, içerisinde pek çok hadîsin yer aldığı bir kitap yazarak hadîs kitaplarından yoksun bulunan Senagal'de ikamet eden Tükrurlara gönderdim. Bana orada Mâliki mezhebi ile ilgili birkaç kitaptan başka bir şey bulunmadığı haber verilmişti. Aynı kitaptan bir nüsha daha yazarak Fas'a gönderdim.”*¹⁷

¹⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/165-166; Johnson, Katharyn, “The Unerring Balance of The Law Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Reconciliation of Sanctity (Wilâyah and The Sharîa)”, *The Islamic Quarterly*, XLII/1, London, 1418, s.30.

¹⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.13.

¹⁶ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, II/70,72; Bkz. İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/545; Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, III/1079/1080.

¹⁷ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*, s.55.

Şa'rânî, “Benim sözlerimi olduğu gibi işitip bir başkasına aktaran kişinin Allah yüzünü ağartsın”¹⁸ rivâyetindeki Hz. Peygamberin duasına mazhar olma ayrıcalığının muhaddisler için geçerli olduğunu söyler:

“Hiç şüphesiz, Peygamber Efendimizin duası en makbul dualardandır. Hadîsten anlaşılan şu ki, bu dua, kelamının anlamı ile ilgili değil, işittiği gibi harfî harfine asla uygun olarak aktaranlarla ilgilidir.”¹⁹

Şa'rânî, *Minahu'l-Minne fi't-Telebbüs bi's-Sunne* adlı eserinde, konuyla ilgili şu görüşlerini zikreder:

“...Hadisçiler, reddedilmeden icâbet edilen Resûlullah (s.a.v)'in rahmetle duasına nâil olmuşlardır. Muhaddislerin dışındakilere ise, sünnetten yüksek dereceler elde edenler hariç rahmetle dua yoktur.”²⁰

Yine bu konuda Süfyan İbn Sevrî, Süfyan b. Uyeyne ve Abdullah ibn Sinan'ın da şu görüşlerini nakleder: “Şayet bizler bir memleketin kadısı olmuş olsaydık, hadîsleri öğrenmek istemeyen fakîhlerle, hadîsleri bilip de fikhî öğrenmek istemeyen mühaddisleri budaksız ve soyulmuş hurma ağacı dalı ile döverdük.”²¹

¹⁸ Ebû Dâvûd, *İlim* 10, no:3660, IV/68; Tirmîzî, *İlim* 7, no:2657, V/34; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18, no:230, I/84.

¹⁹ Şa'rânî, *Levâklihu'l-Envâr*, s.56; *el-Bedru'l-Munîr*, s.6.

²⁰ Şa'rânî, *el-Bedru'l-Munîr*, s.6.

²¹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.55.

II-) HADİS İLMİNE DAİR ESERLERİ:

A- Telif Eserleri:

1- Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye:

Bu eser, “terğib” ve “terhîb” hadîslerinin bir araya getirilmesinden oluşan bir eserdir.²² Şa'rânî kendisinden önce *emirlerin* ve *nehiylerin* bir kitapta bir araya getirilmediğini belirterek eseri hakkında şunları söyler:

*“Bu, benden önce benzerinin ortaya konulmadığı kıymetli bir kitaptır. Herhangi bir kimsenin Resulullah’ın bizlere bildirdiği ve yapılmasını emrettiği vasiyetlerini kapsayan, bizlere ne yapacağımızı ve üzerimize düşen sorumlulukların neler olduğunu, ne gibi yasaklardan uzak kalacağımızı, haram ve mübah şeylerin neler olduğunu bildiren bir eser bırakıldığını da tahmin etmiyorum.”*²³

Şa'rânî, ahlâkla ilgili eserlerinde İslâm ahlâkının ilkelerinden uzaklaşan insanlara Kitap, sünnet ve selef’in uygulamalarından çıkarılan ahlâkî örnekleri sunarken, bu eserinde, Hz. Muhammed’in hadislerinde bildirilen emir ve nehiylerden oluşan yükümlülükleri sunmayı amaç edinmiştir. Şa'rânî, eseri telif sebebini ise şöyle açıklar:

*“Bu kitabımın telif sebebine gelince o da şudur: birçok din kardeşimin dünya hayatındaki eksiklikleri tamamlamak için çalışıp çabaladıklarını, ancak buna karşılık pek azının hariç, dinî yöndeki vecibelerinden ne gibi eksiklikleri bulunduğunu araştırmadıklarını görmüş olmamdır.”*²⁴

Şa'rânî’nin gerek İslâm ahlâkı ile ilgili eserleri gerekse bu eseri toplum maslahatına yönelik eserlerdir. O, yaşadığı toplumun bozukluğunu üstü kapalı bir şekilde ifade ederek, emirleri uygulamak ve nehiylerden kaçmak için tasavvuf veya tarikatın gerekli olduğunu savunur:

“...Zamanımızda kitap ve sünnet üzerine giden yollar tıkanmış ve bozulmuştur. Anlatılması uzun olacak bazı sebep ve etkilere dolayı bu yolda yürüyenler de azalmıştır. Öyle ki, insanlar Resûlullah’ın ahlâkını gördükleri halde bu ahlâkla ahlâklanmayı başaramamışlardır. Bu yüzden bu kitaptaki pek çok ahitte; ‘bu ahidler, kendilerini uygulatacak, onlarla yol gösterecek, onlarla ahlâklanmaya

²² Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, III/1081.

²³ Şa'rânî, Abdülvehhâb *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Uhûdi'l-Muhammediyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1321, ,s.2.

²⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

ulaşılabacak engelleri ortadan kaldıracak bir şeyhe ihtiyaç duymaktadır.’ (şeklindeki ifadeler) ve buna benzer ifadeler, fakîhin ahkâm bilgilerine sahip olmasıyla bu ahidleri elde edemeyeceğine dair Gazzâli, İzzeddin b. Abdusselâm örneğinde olduğu gibi ahkâma dair bilgilerle birlikte yol gösterecek bir şeyhe ihtiyaç duyulacağına işaret etmektedir.”²⁵

Şa'rânî, toplumun içerisinde bulunduğu durumu şu ifadeleriyle anlatır:

“Zamanımız dert ve geçim sıkıntılarının yaygın, vergilerin ağır olduğu, zulmün şiddetle hüküm sürdüğü, aile kalabalığının rızık yönünden kişiyi zor durumda bıraktığı, kazancın az olduğu, rızıkta bereketin azaldığı bir zamandır.”²⁶

Eserin temelini iyiliği emreden kötülükten men eden hadîsler oluşturmaktadır. Eser iki bölüme ayrılmış birinci bölümde “*memurât*” (emirler), ikinci bölümde ise “*menhiyât*” (nehiyeler/yasaklar) hadîsleri ele alınmıştır. “*Memûrât*” ve “*menhiyyât*” bölümlerinde zikredilen başlıkların her birisi; sorumluluk, yükümlülük, mesuliyet, vasiyet ve sözleşme gibi anlamlarına gelen “*ahid*” olarak isimlendirilmiştir. Şa'rânî, yükümlülükleri “*ahid*” olarak isimlendirmesini şöyle izâh eder:

“Resulullâh efendimiz, ümmetinin gerçek önderi olduğu için bütün çağrılarını bizler içindir. Bu sebeple kitabımızın ahidlerinde ve her konu başında “...(Bu konuda) Resûlullah’tan umûmî bir ahit alınmıştır.” ifadesini kullanmamızın sebebi, Resulullah’ın her hangi bir ilâhi “emir” ve “nehiy” veya “terğîb” ve “terhîb” konusunda ashâbına olan hitabının hükmü yalnız onlara değil, aynı zamanda kıyamet gününe kadarki tüm Muhammed ümmeti için geçerli olmasıdır...”²⁷

Eserin birinci bölümünü oluşturan “*memurât*” (Emirler) bölümünde²⁸ öncelikle İhlâs, sünnete bağlılık, ilim konuları ele alınmış daha sonra sırasıyla abdest, ezan, namaz, zekat, sadaka, oruç, kurban, hac ibâdetlerindeki yükümlülüklerle yer verilmiş ve son olarak hasta olanların dertleriyle ilgilenmek, Allah’a âsi olanların tevbe etmelerine yardımcı olmak, satılacak malın fiyatını doğru belirlemek, çocukların terbiyesine itina göstermek, giyimde peygamber efendimizi örnek almak, amellerde ehemmi mühimme tercih etmek, Müslümanlara maddî ve manevî eziyet

²⁵ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.3.

²⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.214.

²⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.3.

²⁸ Şa'rânî, önce *memurât*'a daha sonra *menhiyât*'a yer verme sebebini şöyle açıklar: “...Hiç şüphesiz din konusunda Allah’a itaat asıldır, masiyetler ise geçici yani *ârızî*’dir. Bilinir ki, Mümin adı altında her kul Allah’ın emirlerine itaat etmeyi arzular, onun emirlerine hiçbir zaman karşı gelmek istemez...” Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.2-3.

veren şeyleri gidermek, dul ve yetimlere korumak, ister mümin ister kâfir olsun insanlara merhametli olmak, hizmetlilere merhametli davranmak, insanlarla güzel ilişkiler kurmak²⁹ gibi bir müslümanın kendisine, ailesine ve topluma karşı pek çok sorumluluğu hadîslerle ele alınmıştır. *Memurât* bölümünde toplam 253 *ahide* yer verilmiştir.

“*Menhiyât*” (yasaklar) bölümünde ise bidatlardan kaçınmak, mezhep çatışmalarından kaçınmak;³⁰ ilme güvenerek ameli terketmemek; ilmi, şerî maksatlar için öğrenmek, övünme vesilesi yapmamak; kazanç yollarını bırakarak tevekkül etmemek; canlılara karşı merhametsiz davranmamak; kimseyi velayet için tavsiye etmemek, öğrenmekten ve amel etmekten bıkmamak, Allah’ın yarattıklarına karşı kötü huylu olmamak, emîrlerin halka kötü davranmalarını engellemek, zulmederek vergi toplamamak, ticaret ortaklarımızı aldatmamak, kendimizi ibadete verip kazanç yollarını terk etmemek gibi insanların dinî, toplumsal ve ilmî bakımından kaçınması gereken pek çok yasak yine hadîsler delil getirilerek ele alınmıştır.

Eserin pek çok yerinde ahidleri yerine getirmek için tasavvuf veya tarikatın gerekli olduğunun vurgulanması, eserde zikredilen dünya sevgisinden uzak durmak, dünyada kalben zâhid olmak, dünyadan zaruret miktarı almak, dünya ziynetlerine bakmamak, dünya sevgisini kalbimize sokmadan dünyalık edinmek, nefsimizin doymak bilmez hırsına mâni olmak³¹ gibi ve daha pek çok İslâm tasavvufunda zühhd olarak adlandırılan pek çok unsur’un *ahidler* içerisinde zikredilmesi, eserin tasavvuf öğretilerine uygunluğunu ve tasavvufî bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir.

Eserde ahidler zikredildikten ve açıklandıktan sonra her bir başlık altında Hz. Peygamberin pek çok hadîsine yer verilir. Hadîsler zikredilirken herhangi bir sened zikredilmez, sadece hadîsin alındığı kaynak referans olarak gösterilir. Hadîsler sened ve metin bakımından herhangi bir değerlendirilmeye de tabi tutulmaz. Şa'rânî, bu eserde *Sahih-i Buhari*, *Sahih-i Müslim*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Ebî Dâvud*, *Sünen-i Nesâî*, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, *Muvatta*, *Sahih-i İbn Huzeyme*, *Musnedu Ebû Ya'lâ*, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, *Sahih-i İbn Hibbân*, *Nevâdiru'l-Usûl* gibi hadîs eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.

²⁹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.1-3.

³⁰ A.g.e., s.3-5.

³¹ A.g.e., A.y.

Şa'rânî ayrıca eserde zikredilen *ahitler* altında özellikle Ali el-Havvâs'ın görüşlerine sık sık yer vermiştir. Kendi hayatından örnekler vererek otobiyografik unsurlara, Kâhire'nin sosyal ve dinî konumundan bahsederek de pek çok tarihî unsura yer vermiştir.

Şa'rânî, eserin sonunda bitiş tarihini de zikretmiştir:

*“Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye adlı telîf eserin tahriri (hicrî) 17 ramazan 958'de Mısır'da sonra ermiştir.”*³²

2- Hukûku Uhuvveti'l-İslâm³³:

Şa'rânî, bu eserde, hadîslerle Müslümanların birbirlerine karşı genel hak ve sorumluluklarını ele almaktadır. Eserin ilk bölümünde *Resulullah'ın Ümmeti Üzerindeki Hakları* başlığı altında, “nasihat hadîsi” olarak bilinen, (Resulullah:) *“Din nasihatten ibarettir”* buyurdu. Kime Ya Resulallah diye sorduk. O da: ‘Allah’a, kitabına, Resulüne, Müslümanların önderlerine ve bütün Müslümanlara’” cevabını verdi.” hadîsindeki³⁴ “nasihat”e, Hattabî (öl.388/998) gibi “ihlas” ve “samimiyet” anlamını vererek³⁵, ondan bu hadîste belirtilmiş olan Allah’a, Kitabına, Resûlüne ve Müslümanların önderlerine karşı nasihatın nasıl olması gerektiğini, onlara karşı Müslümanların vazifelerinin neler olması gerektiğini belirten açıklamasını nakleder.³⁶ Şa'rânî, hadîste geçen tüm *Müslümanlara karşı nasihati* ise hadîslerden seçilen başlıklar altında ve her başlık altında konu ile ilgili diğer hadîslere yer vererek geniş bir şekilde açıklar. Buna göre Şa'rânî'nin tespit ettiği *“tüm Müslümanlara karşı nasihat”* çeşitleri şunlardır:

1- Müslümanlara herhangi bir söz veya fiille eziyette bulunmamak,

2- Her Müslümana tevazu göstermek, onlara karşı mütekebbir davranmamak,

³² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.358. G. Flügel de eserin bitiş tarihini Viyana Elyazma Eserler Kataloguna göre 28 Ramazan 958/1551 (Eylül sonları) olarak zikreder. Bkz., G.Flügel, “Notizen, Correspondenzen und Vermischtes, Nachtrag zu der Abhandlung ‘Scha'rânî und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre’” *Z.D.M.G.*, XXI (1867), s.271.

³³ Bu eser, Hamid Eker tarafından “İslâm'da kardeşlik hukukunun esasları” adıyla tercüme edilmiştir. Eserin orijinaline ulaşamadığımız için bu tercümeden istifade ettik. Bkz. *İslâm'da Kardeşlik Hukukunun Esasları*, Sönemez Yay. İstanbul, 1975.

³⁴ Müslim, İmân, I/74.

³⁵ Nitekim Hattâbî, Allah için nâsihati: “...Onun nimetlerini itiraf ederek, bu nimetlerden dolayı ona şükretmek, bütün işlerinde ihlâsı esas almak..” şeklinde açıklar. Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.9.

³⁶ Bkz., Şa'rânî, *A.g.e.*, 9-11.

- 3- Halk arasında söz taşıyıcılık, koğuculuk yapmamak,
- 4- Tanındığı kimselerden darıldığı vakit, üç günden fazla uzak durmamak,
- 5- Ehil olan veya olmayanı ayırmaksızın yapabildiği kadar müminlerin hepsine iyilik yapmak,
- 6- Herhangi bir müminin evine izin almadan girmemek,
- 7- Tüm Müslümanlara güzel ahlâkla ve en güzel yol hangisi ise onunla muamelede bulunmak,
- 8- Bütün insanlara karşı güler yüzlü, nazik ve samimi olmaktır,
- 9- Müminlere verdiği sözü mutlaka yerine getirmek,
- 10- İnsanlara karşı insaflı davranmak ve kişinin kendi şahsına yapılmasını istemediği bir şeyi başkalarına da yapmamak,
- 11- Hangi yoldan olursa olsun, dargınların arasını düzeltmek,
- 12- Müslümanların ayıplarını örtmek,
- 13- Halkın su-i zannına ve gıybet etmesine mâni olmak için, töhmet çekici yerlerden uzak bulunmak,
- 14- Müslümanlardan derdi olanların derdini yetkili merciler nezdine götürmekte aracılık etmek ve gücü yettiği nisbette ihtiyacını gidermeye çalışmak,
- 15- Her Müslümanın konuşmaya başlamadan önce selam vermesi ve selam ile birlikte tokalaşması,
- 16- Müslüman kardeşinin ırzını, canını, malını, imkan nisbetinde başkalarının zulmünden korumak, himaye etmek, onu gıyabında da müdafaa etmek ve ona yardımcı olmak,
- 17- Aksıranlara dua etmek,
- 18- Şerir bir adama çatıldığında, ona tahammül etmeli ve ondan korunabilmelidir,
- 19- Zenginlerle düşüp kalkmaktan sakınmak, düşkünlerle ilgilenmek ve yetimlere ikramda bulunmak,
- 20- Her Müslümana öğüt vermek ve kalbine sevindirmeye gayret sarfetmek,
- 21- Hastalarını ziyaret etmek,
- 22- Cenazelerini takip etmek,

23- Kabirlerini, dua etmek, ibret almak ve kalbin yumuşaması için ziyaret etmek³⁷

Şa'rânî, eserin geri kalanında ise, *Komşuluk Hukuku, Akrabalık Hukuku, Anne-Baba ile Çocuğun Hak ve Vecibeleri, Karı-kocanın Karşılıklı Hakları, Kölelik Hukuku, Arkadaşlık ve Kardeşlik Hukukunun Esasları ve Âdâbı, Uhuvvet ve Arkadaşlık Hukuku* başlıkları altında Müslümanların ictimâî hayatlarına ışık tutan yaklaşık 520 hadîsle İslâm'da kardeşlik hukukunun esaslarını özetlemiştir. Şa'rânî, eserde yer verdiği hadîslerin senetlerini ya zikretmiş ya da sadece hadîsi rivâyet eden sahabe ismine yer vermiştir.

3- Minahu'l-Minne fi't-Telebbüs bi's-Sünne:

Şa'rânî'nin bu eseri İslâm'ın beş şartı olan, kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekat ve hac konularından oluşan 5 bölüm ve 40 alt başlıktan oluşturmuştur. Eserin giriş bölümünde ilim, temizlik ve abdest konularını da ele almıştır. Şa'rânî, eserini bu konularla ilgili hadîsleri bir araya getirerek oluşturmuştur. Eserde hadîslerin senetleri zikredilmez, hadîsler “كان صلي الله عليه و سلم يقول ” “*Resulullah şöyle derdi...*” veya “كان صلي الله عليه و سلم يأمر ب...”, “كان صلي الله عليه و سلم ينهي عن...” “*Resûlullah şundan nehyederdi...*” “*Resululâh şunu yapmamızı emrederdi...*” şeklinde verilir.

Şa'rânî, bir Müslümanın öncelikle İslâm'ın beş şartından birisi olan kelime-i şehâdeti kavî, itikâdî ve amelî olarak yerine getirilmesini gerekli görerek eserine kelime-i şehâdetin izahıyla başlar. Zirâ kelime-i şehadet İslâm'ın ilk ve en temel şartıdır. Allah peygamberini müjdeleyici ve uyarıcı olarak onunla göndermiş ve onunla adaletin, sevginin ve Müslümanlar arasında dayanışmanın temelini kurmuştur. Bu yüzden Şa'rânî, kelime-i şehadetin sık sık zikredilmesi gerektiğini söyler.³⁸

Şa'rânî, ilimleri; siyâsî ilimler³⁹ ve şerî ilimler olmak üzere iki, şerî ilimleri de kendi arasında üç kısma ayırmıştır. Buna göre şerî ilimler şunlardır:

³⁷ Bkz., Şa'rânî, *İslâm'da Kardeşlik Hukukunun Esasları*, (çev. Hamit Eker), s.12-67.

³⁸ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Minahu'l-Minne fi't-Telebbüs bi's-Sunne*, (Thk. Abdülvâris Muhammed Ali), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s.9.

³⁹ Şa'rânî, siyâsî ilimler konusunu başka bir eserinde ele alacağını belirtir. Bu eserinde bahsettiği siyâsî ilimler hakkında bahsetmez. Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.13.

a) Kelime-i şehâdet ve Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi tafsilatı kabul etmeyen⁴⁰ ve mücmel olarak imân edilmesi gereken ilimler,

b) Şerî amellerin neticeleri olan kalplerin tasfiyesi, nefislerin tezkiyesi, yakîn, marifet ve esrâr gibi ilimler,

c) Mufassal olarak imân edilmesi gereken ilimler. Bu, uygulanmasıyla imânın artacağı ve terkiyle imânın azalacağı namaz, zekat, oruç, hac hükümleri gibi ve diğer İslâm usul ve furuûna ait ilimlerdir.⁴¹

Şa'rânî, *Minahu'l-Minne fi't-Telebbüs bi's-Sunne* adlı eserini şerî ilimlerin üçüncüsü olarak belirttiği namaz, zekat, hac ve oruç ibadetleriyle ilgili hükümlere hasretmiştir.

Eserin giriş bölümünde Hz. Peygamberin sahabeleri, zevceleri ve diğer kimselerle olan ilişkilerindeki örnek ahlâkî tutumları, Tevrat ve İncil'de bahsedilen üstün niteliklerini mesela, “كان صلي الله عليه سلم أرفأ و أعدل الناس...” “*Resûlullâh insanların en şefkatlisi ve en âdil olanıydı...*” şeklinde maddeler halinde sıralamıştır.⁴²

Namaz bahsinden önce namazın ön şartı olan temizlik ve abdest konularını ele aldıktan sonra, İslâm'ın şartları olan namaz, zekat, oruç ve hac gibi ibadetlere dair Hz. Peygamberin söz ve fiillerini bir araya getirmektedir. Şa'rânî, bu ibadetleri açıklarken bu ibadetlerin şartlarını, farzlarını sünnetlerini ve mekrûhlarını, mendûplarını Hz. Peygamberin söz ve fiillerine bağlı olarak ele almıştır. Ele aldığı bu konularla ilgili sahabelerin sözlerini ve uygulamalarını da zikreder.

Şa'rânî, eserin sonunda temizlik, namaz, zekat, hac ve orucun hikmetlerini⁴³ anlatarak ve cemâatin lüzûmu⁴⁴ başlığıyla bu ibadetlerin toplumsal boyutuna işaret ederek eserini tamamlamıştır.

4- el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr:

Şa'rânî'nin hadîs ilmine dair eserlerinden birisi de *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr* adlı eseridir. Şa'rânî'nin bu eseri, isminde geçen *garîb*

⁴⁰ Şa'rânî bu ilimler hakkında şunları söyler: “Allah bu gibi konulara dalmayı menetmiş, Selef-i Sâlihîn'den sahabe, tabiîn, müçtehit imamlar ve muhaddisler de bu yolu izlemişlerdir.” Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, s.13.

⁴¹ Şa'rânî, *Minahu'l-Minne*, s.13-22.

⁴² Şa'rânî, *A.g.e.*, s.25-27; 28-40.

⁴³ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.143-148.

⁴⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.149.

Bu eserde yaklaşık 2300 hadîs yer almaktadır. Eserde, rivâyetler zikredildikten sonra rivâyetin hangi müellifin tahrir ettiği sadece “رواه الطبراني”, “أحمد و غيره”, şeklinde belirtilir. Şa'rânî, eserde yer alan hadîslerin sıhhati hakkında, hadîslerin sıhhatini yer aldıkları kaynaklara göre tespit eden Suyutî'nin, *el-Câmiu'l-Kebîr* adlı eserinde ifade etmiş olduğu sınıflandırmayı zikrederek bu sınıflandırmaya kendisinin de buna uyduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Suyutî'nin sınıflandırması şu şekildedir:

a) “*Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri, İmam Mâlik'in Muvattâ'ı, İbn Hıbbân'ın Sahih'i, Hâkim'in Sahîhayna yazdığı Müstedrek'i, Makdîsî'nin el-Muhtâr'ı, İbn Huzeyme'nin, Ebû Avâne ve İbnu's-Seken'in Sahihleri, İbnu'l-Cârûd'un el-Muntekâ'sı, Hâkim'in Mustehrecleri'ne isnat ettiğim hadîslerin hepsi sahih olup sadece sahih hadîsleri rivâyet ettikleri için onlara olan/yapılan isnâd da sahih görülmüştür.*”

b) “*Buhârî'nin Tarih'i hariç -çünkü onda yer alan hadîslerin hepsi sahihtir-Tarih kitaplarının tümüne isnat ettiğim hadîsler zayıftır.*”

c) “*Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, oğlu Abdullah, Said b. Mansur, İbn Ebî Şeybe, Ebî Ya'lâ (Müsnedleri), Taberânî'nin Mu'cemu'l-Kebîr ve Mu'cemu'l-Evsât, Darekutnî, Ebû Nuaym'ın Hilye'si, Beyhâkî'nin Sünen'i ve Şa'b'ına isnatta bulunduğum hadîsler arasında sahih, hasen ve zayıf olanları vardır.*”

d) “*Ukaylî, İbn Adî, İbn Asâkir, Hatib el-Bağdâdî, Hâkim et-Tirmizî'nin Nevâdiru'l Usûl'ü, Hâkim ve İbn Neccâr'ın Tarih'leri, Deylemî'nin Musnedu'l-Firdevsî'ne isnatta bulunduğum hadîsler zayıftır. Bu eserlere isnatta bulunmak için zayıflığının açıklanması gerekir.*”⁵¹

Mukaddime bölümünde eserine alacağı hadîslerden, sadece açıkça mevzû oldukları belirtilen hadîslerin mevzûluğunu belirteceğini söyleyen⁵² Şa'rânî, *el-Mekâsidu'l-Hasene* adlı eserden almış olduğu hadîsler hakkında eserin müellifi Sahavî'nin görüşlerini⁵³, diğer bazı rivâyetler hakkında ise Tirmîzî (öl.279/892), Beyhâkî (öl.458/1065), İbn Hacer (öl.852/1449), Irâkî (öl.806/1403), İbnu'l-Cevzî (öl.597/1201), İbn Hıbbân (öl.354/965), Nevevî (öl.676/1271), İbn

⁵⁰ Şa'rânî, *el-Bedru'l-Munîr*, s.6.

⁵¹ A.g.e., 5-6.

⁵² A.g.e., s.5; Ayrıca bkz. s.169, 217, 297.

⁵³ A.g.e., s.171, 191, 283,

Kesîr (öl.774/1372) gibi âlimlerin “mevzûdur/uydurmadır”⁵⁴ “münkerdir”⁵⁵ “aslî yoktur”⁵⁶ “sahih değildir”⁵⁷ “batıl bir hadîstir”⁵⁸ “İbn Abbas’ın sözüdür”⁵⁹ “aslî yoktur ancak manası sahihtir”⁶⁰ “bu lafızla aslî yoktur”⁶¹ şeklindeki değerlendirmelerini zikreder. Şa’rânî, rivâyetlerin mevzûluğu hakkında kendisi herhangi bir tespitte bulunmaz, “bazı sahâbenin sözlerindendir”⁶² “selefin sözlerindendir”⁶³ ya da “manası sahihtir”⁶⁴ ya da “herhangi bir isnadını bilmiyorum ancak manası sahihtir”⁶⁵ şeklindeki değerlendirmelerini belirtir.

Şa’rânî, eseri 944 senesinde tamamladığını belirtmiştir.⁶⁶

5- Keşfu’l-Gumme an Cemî’l-Umme:

Şa’rânî, bu eserini, ne kapsamlı bir fıkıh eğitime ne de fıkıhın karmaşık yapısını anlamaya yönelik ekonomik imkanlara sahip olmayan avam için bir rehber olarak kaleme alınmıştır.⁶⁷ Belirli bir mezhebe göre ibadetlerini ve muamelâtlarını yerine getiren avâmın diğer mezheplerin mensupları tarafından ibadetlerinin ve muamelâtlarının geçersiz sayılması, onların kafalarının karışmasına yol açmıştır. Bunun üzerine fakirlerden (sûfilerden) ve işçilerden bir grup Şa’rânî’ye gelerek, her ne zaman bir mezhebe göre namaz, oruç, hac, zekat gibi ibadetlerini ya da muamelâtlarını yerine getirdiklerinde başka bir mezhebin fakîhinin onların ibadetlerini ve muamelâtlarını geçersiz ve hükümsüz saydıklarını, her fakîhin, onlardan dinî uygulamalarını kendi mezheplerine göre yerine getirmelerini istediklerini, kendi mezheplerinin dışındaki diğer mezhepleri taklit etmekten sakındırdıklarını söyleyerek, şikayette bulunmuş, üzüntülerini dile getirmiş ve ibadetlerinin şerîata uygun olup olmadığı konusunda şüpheye düştüklerini belirtmişlerdir. Şa’rânî onlara: “Âlimlerle beraber oturun ve sıkça onların

⁵⁴ A.g.e., s.218, 266, 273.

⁵⁵ A.g.e., s.282.

⁵⁶ Şa’rânî, *el-Bedru’l-Munîr*, s.172.

⁵⁷ A.g.e., s. 326.

⁵⁸ Bkz., Şa’rânî, A.g.e., s.327.

⁵⁹ Şa’rânî, A.g.e., s.232. Ayrıca Bkz., s.177, 237, 299.

⁶⁰ Şa’rânî, A.g.e., s.172, 282, 287.

⁶¹ Şa’rânî, A.g.e., s.152, 228.

⁶² Şa’rânî, A.g.e., s.221.

⁶³ Şa’rânî, A.g.e., s.166.

⁶⁴ Bkz., Şa’rânî, A.g.e., s.213, 262, 322, 323, 420, 424.

⁶⁵ Bkz., Şa’rânî, A.g.e., s.327.

⁶⁶ Şa’rânî, A.g.e., s.434.

⁶⁷ Şa’rânî, Abdülvehhâb, *Keşfu’l-Gumme an Cemî’l-Umme*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1988, I/4.

meclislerine katılın ki delili olan uygulamalarınızla delili olmayanları ayırt edesiniz” şeklinde tavsiyede bulunduğunda onlar: “Pek çok defa onların meclislerine katıldık ancak nâdir olarak bir hadîs zikrettiklerini işittik. Onlar çoğunlukla sanki şerî delillermiş gibi birbirlerinin sözlerinin terkipleri (yapıları) ile iştigal etmektedirler.” cevabını vermişlerdir.⁶⁸ Şa'rânî, onlara: “Bu âlimlerin meclislerine katılın çoğunluğunun birleştiklerini alın” dediğinde, kendileri gibi avâm olanların çoğunluğun üzerinde birleştiği hükümleri anlayamayacaklarını söylemişlerdir. Bu defa Şa'rânî onlara işlerini bırakmalarını ve büyük âlimler derecesine yükselinceye kadar ilimle iştigal etmelerini tavsiye ettiğinde, onlar, ailelerini geçindirmekle yükümlü olduklarını ayrıca ilim tahsili için medreselerde ikamet etme zorunda kalacakları için fukahâ gibi vakıf mallarını yemeyi içlerine sindiremeyeceklerini söylemişlerdir. Şa'rânî, onlara: “Öyleyse isteğiniz nedir” diye sorduğunda ondan şu istekte bulunmuşlardır: “Bizim için, içerisinde dört mezhebin ve diğer mezheplerin, Hz. Peygamberin, dört halifenin ve sahabelerin sünnetlerdeki delillerini kapsayan ve peygamberimizin hükümlerini başkalarının hükümlerinden ayırdedebilmemiz için şerîat hükümlerinin bildirmediği tüm müçtehitlerin kavillerini tecrit eden bir kitap derlemeni istiyoruz.”⁶⁹

Bu istekleri üzerine Şa'rânî, mezhep imamlarının fikhî görüşlerinin hadîs ve sünnetlerdeki, dört halifenin ve sahabenin sözlerindeki ve sünnetlerindeki delilleri hadîs kitaplarında yer alan hadîslerden ve eserlerden çıkararak bu eserde bir araya getirmiştir. Şerîatin kaynağına ulaştığı için velî, topluma, inanç bakımından en zayıf kimse tarafından bile şerîatin anlaşılmasını sağlayacak bir araç sunmalıdır. Şerîatin kaynağına erişen ve Şâri'in maksatlarını kavrayabilen bir kimse olarak Şa'rânî, kendisini şerîatin bütün Müslümanlar tarafından anlaşılabilir ve faydalı olacak bir pratik tefsirine katkıda bulunma ehliyetine sahip bir kimse olarak görmüş ve avâm için bu eserini kaleme almıştır.⁷⁰

Şa'rânî, eserini avâm için kaleme aldığından kolaylık sağlaması için bölümleri fıkıh bâblarına göre oluşturmuş, hadîslerin senetlerine ve ek bir hüküm ifade

⁶⁸ Şa'rânî, *Keşfu'l-Ğumme*, I/4.

⁶⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/5.

⁷⁰ Johnson, Katharyn, “The Unerring Balance II”, *The Islamic Quarterly*, XLII/1 s.34.

etmedikçe tekrarlar yer vermemiştir.⁷¹ Şa'rânî, hadîslerin senetlerine yer vermemesini şöyle açıklar:

*“Hadîsi imamlardan kimin tahrir ettiğini belirtmedim. Sadece müçtehit imamların mezheplerindeki istidlâl ettikleri hadîsleri zikrettim. Hadîsin sıhhati için müçtehidin onunla istidlâl etmiş olması bizim için yeterlidir.”*⁷²

Şa'rânî, tüm bu eserlerde yer alan emirler, nehiyler ve mekârimu'l-Ahlâk konularıyla ilgili hadîsleri ve eserleri, İmâm Mâlik'in *Muvatta'*, Suneyd b. Dâvud'un *Müsned*'i, Buhari ve Müslim'in *Sahih*'leri, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'leri, Ebû Davud, Hâkim, İbn Huzeyme, İbn Hıbbân ve Tirmizî'nin *Sahih*'leri, Makdisî'nin *el-Ehâdisu'l-Muhtâre*'si, İbnu'l-Esîr'in *el-Câmiu'l-Usûl*'ü, Beyhâkî'nin *es-Sunenu'l-Kübrâ*'sı ve Suyûtî'nin *el-Câmiu'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-Sağîr* ve *Kitâbu Ziyâdeti Câmiî's-Sağîr* adlı eserlerinden seçmiştir.⁷³

Eserin giriş bölümünde vahyin başlangıcı, ihlâs, doğruluk ve salih niyet, ilmin ve âlimlerin fazileti gibi konulardan sonra şu konulara yer verilmiştir: İmâm ve İslâm, Temizlik ve Suların Hükümü, Namaz, Cenâiz, Zekat, Oruç, İ'tikâf, Hac ve Umre, Av ve Hayvan Boğazlama, Yiyecekler, İçecekler, Tıb, Alışveriş, Kayıp Eşya, Vasiyetler, Ferâiz, Nikâh, Boşanma, Zihar, Lian, Kazvf, Yemin, Süt Emzirme, Cinayetler, Diyetler, Had Cezaları, İslâm Dininden Dönme (Ridde) ve Siyer-Cihad Hükümleri.

Şa'rânî, eserinde yukarıda sayılan başlıklar altında rivâyetleri sıralar, bu fikhî konular ve rivâyetler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Çünkü eser avâm için bir rehber olarak hazırlanmış, avâmın bu kitaba bakarak, mezheplerin ibadet ve muamelât konularındaki delilleri olan rivâyetlerden kolaylıkla istifade etmesi amaçlanmıştır.

Şa'rânî, eserin sonunda Mısır'daki dört mezhep âlimlerinin, Şâfiî âlimlerden Şihâbuddin er-Remlî ve Muhammed Nâsiruddin et-Tablâvî, Mâlikî âlimlerden Muahmmmed Nâsiruddin el-Lâkânî, Hanbelî âlimlerden Şihâbuddin el-Futûhî, Hanefî âlimlerden Nureddin et-Tarablûsî gibi âlimlerin eser hakkındaki övgülerini içeren bir

⁷¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/6.

⁷² Şa'rânî, *Keşfu'l-Ğumme*, I/6.

⁷³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/6.

çeşit icâzet sayılacak değerlendirmelerine yer vererek⁷⁴, eserinin dört mezhebin de büyük âlimlerinin onayını aldığını göstermeye çalışmıştır.

6- el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Edilleti'l-Muctehidîn⁷⁵:

Şa'rânî, mezhep imamlarının fikhî delillerinin sıhhatinin sorgulanması gerektiğini belirterek, mezhep imamlarının fikhî delillerini incelediğini ve onların sıhhatine kâni olduktan sonra bu delilileri kabul ettiğini bildirmiş⁷⁶ ve bu amaçla mezhep imamlarının fikhî hükümlerinin hadîslerdeki delillerini senetsiz olarak zikrettiği *Keşfu'l-Gumme* adlı eserinde yer alan hadîslerin senetlerini bu eserinde zikretmiştir. Bu yüzden Şa'rânî'nin *Keşfu'l-Gumme*'den sonra telif ettiği *el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Edilleti'l-Muctehidîn*, *Keşfu'l-Gumme*'nin zeyli gibidir.⁷⁷ Nitekim Şa'rânî de eserin bu özelliğini belirtmiştir:

*“Bu eserden (Keşfu'l-Gumme) sonra el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Edilleti'l-Muctehidîn adlı eseri telif ettim. Tahric ettiğim hadîslerin hepsinin isnatlarını verdim. Bu eser, Keşfu'l-Gumme'nin hadîslerinin şerhi gibidir.”*⁷⁸

Şa'rânî, bu eseri telif ettiği zaman, mezhep imamlarının tüm fikhî görüşlerini incelediğini bildirerek, onların bu görüşlerinin, bir ayet hadîs ve bir esere, bunların mefhumuna ya da tarikleri çok olan bir zayıf hadîse veya sahih asıl üzere sahih bir kıyasa müstenit olduklarını belirtir.⁷⁹

Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ*'da İmam-Azâm'ın fikhî görüşlerinin zayıf olduğunu iddia edenlere karşı cevap verirken '*el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbîr*' adlı eseri hakkında şu bilgilere yer vermiştir:

“Ebû Hanife ve diğer imamlara başkalarının yaptığı gibi kendimden (bi's-Sadri) ve hüsnü zanla değil, ancak onların ve ashâbının sözlerini inceledikten ve araştırdıktan sonra onlara muvafakat gösterdim. 'el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyâni Edilleti Mezâhibi'l-Muctehidîn' adlı eserim (bu konuda) yeterli bilgiyi vermektedir. Tarikat yoluna girmeden ve tüm müçtehitlerin ve onlara uyanların sözlerinin

⁷⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, II/348-351.

⁷⁵ Şa'rânî'nin bu eserine ulaşamadığımız için, onun *el-Mizânu'l-Kübrâ*'da (Kitâbu'l-Mizân) bu eser hakkında verdiği bilgilerden, ve diğer bazı araştırmalarda yer alan bilgilerden istifade ettik.

⁷⁶ Winter, Michael, *Society and Religion*, s.238.

⁷⁷ Flügel, *Sha'rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre* Z.D.M.G., XX, 1866, s.2.

⁷⁸ Bkz., Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât*, III/1079.

⁷⁹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/221-222.

kendisinden çıktığı şeriatın kaynağını (aynu'ş-Şerîa) idrâk etmeden önce, bu eserde, mevcut olan ve mevcut olmayan tüm mezheplerin delillerini bir araya getirdim. Allahu Teâlâ bana üzerinde sonuncuları Hafız ed-Dımyâtî olan hafızların el yazılarının bulunduğu İmam Ebû Hanîfe'nin üç müsnedini mütalaa etmeyi ihsan etti. Gördüm ki, o, Resulullâh'ın en hayırlı asırlardan birisi olduğunu belirttiği âdil ve sika olan, Esved, Alkame, Ata, İkrime, Mücâhid, Mekhûl, Hasan el-Basrî ve benzerleri gibi tâbiinin en hayırlıları dışında hiçbir hadîs rivâyetinde bulunmamıştır. Kendisi ile Resulullah arasındaki tüm râviler adil, güvenilir olan râvilerdi. (a'lâmu'l-Ahyâr), içlerinde yalancı veya yalanla töhmet edilmiş bir kimse yoktu.”⁸⁰

B- Muhtasarlar:

Şa'rânî eserlerinde telif eserlerinin yanı sıra bazı hadîs eserlerine muhtasar yazdığını da belirtir. Ancak bu eserlerin günümüze ulaşmış ulaşmadığı ya da herhangi bir nüshasının olduğu bilinmemektedir. Şa'rânî'nin çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan eserlerinin listesini veren Brockelmann da, *Geschichte der Arabischen Literatur*'de, bu eserleri zikretmemiştir. Şa'rânî'nin bu eserleri şunlardır:

1- Muhtasaru Suneni'l-Kübrâ:

Şa'rânî, el-Mîzânü'l-Kübrâ adlı eserinde, çelişkili hadîsleri uzlaştırmak için en çok istifade ettiği eserlerden birisi olarak belirttiği Beyhâkî'nin (öl.458/1065) *es-Sunenu'l-Kübrâ* adlı eserine aynı zamanda bir muhtasar yazdığını da bildirmiştir.⁸¹ Münâvî de bu muhtasarı Şa'rânî'nin eserleri arasında zikretmiştir.⁸²

2-Muhtasaru't-Terğîb ve't-Terhîb⁸³:

Abdulazîm b. Abdulkâvî el-Munzîrî'nin (öl.656/1258) *et-Terğîb ve't-Terhîb* adlı eserinin muhtasarıdır. Munzîrî'nin bu eseri hicrî üçüncü asırda tasnif edilmiş ana kaynaklar esas alınarak derlenmiş ve hadîsler teşvik ve men konuları dikkate alınarak tertip edilmiştir. İyilik ve fazilete teşvik eden hadîsler bir bölümde, buna karşılık

⁸⁰ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/231.

⁸¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, 127-128; *Letâifu'l-Minen*, s.69.

⁸² Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, II/70.

⁸³ Abdurrahman Hasan Mahmud'un *Levâkihu'l-Envâr fî Tabkâti'l-Ahyâr*'a yazdığı mukaddime, s.31-36.

zıddı olan kötülüklerden men eden hadîsler ayrı bir bölüm halinde yer almıştır.⁸⁴ Şa'rânî'nin hadîsleri “*memurât*” ve “*menhiyyât*” olmak üzere iki bölüme ayırdığı *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Uhûdi'l-Muhammediyye* adlı eseri Munzirî'nin bu eserine benzemektedir.

3- Muhtasaru Kitâbu'l-Mucizât ve'l-Hasâis⁸⁵:

Suyûtî (öl.911)'nin Hz. Peygamberin mucizelerinden ve onun fazileti ile birlikte ona verilen üstün meziyetlerden (hasletler) bahseden *Kitâbu Mucizât ve'l-Hasâis* adlı eserinin muhtasarıdır.

4- Muhtasaru el-Hedy'n-Nebevî⁸⁶:

İbn Kayyim el-Cevziyye (öl.751/1350)'nin *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd* adlı eserinin muhtasarı olduğu anlaşılmaktadır.

5- Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtûbî:

Endülüslü âlimlerden, Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el-Kurtûbî (öl.671/1272)'nin *et-Tezkiretu bi Ahvâli'l-Mevti ve'l-Âhire* adlı eserinin muhtasarıdır. Şa'rânî'nin muhtasar yazdığı Kurtûbî'nin bu eseri, ölüm ve ölüm ötesi halleri, kıyamet, mîzân, cennet, cehennem, kıyamet alametleri gibi konuları ayetler ve hadîsler ışığında ele alan eskatolojik bir eserdir. Şa'rânî, kalp inceliklerine ait böyle kitaplarda (Kutubu'r-Rekâik) garip lafızların açıklamalarına ve i'rablara yer verilmesinin münasip olmayacağını belirterek muhtasarında bunları hazfetmiştir.⁸⁷ Eserde bu konularla ilgili 970 hadîs yer almaktadır. Şa'rânî, eserde yer alan rivâyetler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.⁸⁸

⁸⁴ Bkz., Munzirî, Ebû Muhammed Zekiyuddin, *et-Terğib ve't-Terhîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, I/35-36.

⁸⁵ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.69.

⁸⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

⁸⁷ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtûbî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., s.2.

⁸⁸ Bkz., “İkinci Bölüm” s.117.

III-) “*el-MÎZÂNU’L-KÜBRÂ*”⁸⁹ ADLI ESERİ ve MÎZÂN METODU

İslâm geleneğinde Hz.Peygamberin söz ve davranışları yalnızca hadîs ilminin değil diğer ilmî disiplinlerin de mercî kaynağı olmuştur. Bu ilmi disiplinler içerisinde İslâm kültür tarihinde ilk önceleri bir zühd hareketi olarak beliren ve daha sonraları hicrî ikinci asırda diğer ilim dalları ile birlikte şekillenen ve “*tasavvuf*” adıyla ilmî bir disiplin haline gelen tasavvuf ilmi,⁹⁰ diğer ilim dalları gibi öncelikle dinin kutsal metinleri olan Kurân ve hadîslerle meşruiyetini sağlamaya çalışmış ve kendisine özgü bir anlama metodu geliştirerek bu metinleri anlamaya çalışan ekoller arasındaki yerini almıştır. İslâm geleneğinde, anlama metodolojileri bakımından usulcüler, fakihler, edebiyatçılar ve kelimciler *beyân*; mantıkçılar ve felsefeciler *burhân*, sûfiler ise *irfân* metodunu kullanmışlardır.⁹¹

Ehl-i Tasavvuf bilgi sistemlerini ifade ederken, bilginin en üst derecesine marifet adını verdikleri için sûfilerin metodolojisine irfân adı verilmiştir.⁹² Sûfiler, bilgiyi, akıl ve duyularla elde edilen *zâhirî bilgi*, keşf ve ilhamla elde edilen *hakîkî bilgi* olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Fıkıhçılar, Kur’ân ve sünnetten “hükümler” çıkardıkları gibi, sûfiler de “kalbî bilgileri” Kur’ân ve sünnetten çıkarmışlardır. O halde bâtın ehli de, zâhir ehlinin yaptığının aynısını yapmaktadır. Her iki grup da bilgiyi, kendi içtihat ve muvaffakiyetlerine göre Kur’an ve hadîslerden istinbât yolu ile talep etmektedirler.⁹³

Sûfilerin, hadîs, fıkıh ve kelâm ilmine bakışları sırasıyla hadîsçilerden, fıkıhçılardan ve kelimcilerden farklı olmuştur. Onların hadîsle ilgili tutumları incelendiğinde hadîs rivâyeti ve hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması bakımından hadîsçilerden ve fukahâdan pek çok yönden ayrıldıkları görülecektir. Onlar bir yandan hadîsçilerin sened kriterlerindeki katı tutumlarına diğer yandan hadîslerin

⁸⁹ Şa’rânî, eserini “*el-Mîzânu’l-Kübrâ*” olarak adlandırmıştır. Ancak, eserin Abdurrahman Umeyre’nin tahkik ettiği baskısı *Kitâbu’l-Mîzân* ismiyle yayımlanmıştır.

⁹⁰ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Ekolü*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, 1998, s.18; Aydın, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neş., İstanbul, 1986, s.33-50.

⁹¹ Câbirî, Muhammed, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 329.

⁹² Câbirî, A.g.e., A.y.

⁹³ Câbirî, A.g.e., s.379.

fukahânın elinde donmuş katı kurallar manzumesi haline gelmesine, mezhep taklidine ve mezhep taassubuna karşı çıkmışlardır.⁹⁴ Kelâmcıların Allah, Peygamber ve âhiret anlayışını da yeterli bulmamışlardır. Bu yüzden onların daima ulemâdan farklı bir anlayış peşinde oldukları görülmektedir.⁹⁵ Ulemâ tarafından içtihat yoluyla belirlenen kurallar onları tatmin etmemiş, onlar bunun ötesinde derûnî bir dindarlık arzulamış ve bilgi sistemleri olan keşfî bilgi ışığında ayet ve hadîsleri yorumlamış, mezhepler ve taklit hakkında kendi düşünce sistemlerini kurmuşlardır.

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, hadîs ilmine dair yukarıda zikrettiğimiz eserlerinin yanı sıra bütününü bir hadîs eseri olmamasına rağmen, *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserinde “şerîat” ve “hakikat”i uzlaştırma düşüncesine bağlı olarak tasavvuf anlayışıyla şekillendirdiği, hem mezhep müçtehitlerinin ihtilâflarını hem de çelişkili fikhî hadîsleri uzlaştırmak için kullandığı “mîzân” metodunu ele almaktadır. Şa'rânî bu eserinde bir tasavvuf mensubu olarak, hadîsler, mezhepler ve taklit hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir.

Şa'rânî'nin, *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adıyla şöhret bulan eserinin tam adı *el-Mîzânu'l-Kübrâ eş-Şa'rânîyye el-Mudhile li-Cemû Ekvâli'l-Eimmeti'l-Muctehidîn ve Mukallidihim fi'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*'dir.⁹⁶ Eser temel olarak müçtehit imamlar arasındaki ihtilâfların mâhiyeti ve “mîzân” metoduyla bu ihtilâfların uzlaştırılmasını ele almaktadır. Ancak bu metot, çelişkili fikhî hadîslere de uygulanmış ve eserin mukaddime bölümünde fikh bâblarına göre müellifin tespit ettiği fikhî hadîsler de uzlaştırılmıştır.

Şa'rânî'nin eserleri arasında zikredilen⁹⁷ ve müstakil olarak da basılan⁹⁸ *el-Mîzânu'l-Hızırıyye (el-Mîzânu's-Suğrâ)* isimli eseri, *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'nın mukaddimesidir. Şa'rânî, eserin mukaddime bölümünde, çelişkili hadîsleri ve müçtehit imamların ihtilâflarını uzlaştırmak için kullandığı mîzân metodunu 37 fasılda tüm yönleriyle açıklamaktadır. Mukaddime, bu yönüyle bir usûl niteliği taşımaktadır. Şa'rânî, mukaddime bölümünde yer alan bu fasılları incelemeden

⁹⁴ Bkz., Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, T.D.V.Y., Ankara, 2000, s.34-35; Konur, Hikmet “Şerîat ve Tasavvuf”, *İslâmiyât*, 1/4, Ankara, 1998, s.120.

⁹⁵ Konur, Hikmet, “A.g.m.”, A.y.

⁹⁶ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/77.

⁹⁷ Zeydan, *Târihu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye*, III/362; Brockelmann, *G.A.L.*, III/442.

⁹⁸ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Mîzânu'l-Hidîriyye*, (thk. Abdurrahman Hasan Mahmud) Kahire, 1989.

“mizân” metodu hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmanın yanlış olacağını belirterek, mukaddimesinin önemine işaret etmiştir.⁹⁹

Şa'rânî mukaddime bölümünde “mîzân” metodunun teorik yönlerini açıkladıktan sonra bu metodu, mukaddimenin son bölümünde tespit ettiği çelişkili fikhî hadîslere ve eserin geri kalan bölümünde müçtehit imamların ihtilâflarına da uygulamaktadır. Bu bölümler, fıkıh konularına göre düzenlenmiştir. Temizlik, Namaz, Oruç, Hac, Zekat, Alışveriş, Talak, Cinayetler, Diyet, Had Cezaları gibi fikhî meseleler hakkında öncelikle müçtehit imamların ittifak ettikleri meseleleri topluca zikreder, daha sonra ihtilâf ettikleri meseleleri zikrederek mîzân metoduyla uzlaştırmaya çalışır. İhtilâf edilen meselelerde “*teşdî*” ifade eden hükümleri bir grupta, “*tahfî*” ifade eden hükümleri de diğer bir grupta zikrederek, ihtilâfların mîzânın iki mertebesini yansıttığını ve böylece gerçekte ihtilâfın olmadığını göstermeye çalışmıştır. Şa'rânî'nin “mîzân” metoduna geçmeden önce, onun bu metodunu geliştirmesine sevk eden faktörleri, yani mîzânın arka planını ele alacağız.

A. Mîzân'ın Arka Planı:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'yi, “mizân” teorisini geliştirmeye sevk eden en büyük faktörler; döneminde oldukça had safhaya ulaşan mezhep taassubu, mezhep çatışmaları ve fukahâ ve tasavvuf ehl-i arasında bitmek tükenmek bilmeyen mücadeleler olmuştur. Bu durum Şa'rânî'yi mezheplerin eşitliği teorisini kurmasına ve bu iki sınıf (fukahâ-sûfî) arasında bir uzlaşma sağlamaya, *şerîat* ve *hakikat* arasında bir köprü kurmaya sevk etmiştir. Bu yüzden bu asırda Mısır'daki mevcut mezheplerin konumları, en seçkin âlimleri ve mezhep çatışmaları, fukahâ ve sûfîler arasındaki mücadeleler hakkındaki yapacağımız bazı değerlendirmelerin Şa'rânî'nin geliştirmiş olduğu mîzân teorisinin arka planı hakkında bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

1) Şa'rânî Döneminde Mısır'daki Mezhep Çatışmaları:

Şa'rânî'nin yaşadığı dönem olan XVI. yüzyıl Mısırında dört mezhebin tümünün temsil edilmiş olması, mezhepler arasındaki çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Tarih boyunca her mezhep, kendi kitapları ve mezhep otoriteleri ile

⁹⁹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/66.

bilimsel ve hukukî bir geleneğe sahip olmuştur. Âlimler de, İslâm hukukunun ekolleri olan bu mezhepler içerisinde eğitim görmüşlerdir. Memlûkler döneminde Kâhire'deki bazı medreselerde sadece bir mezhep fikhî öğretilirken, diğer bazı medreselerde ise müşterek mezhep fıkıhları okutulmuştur.¹⁰⁰

Sultan Baybars dönemine kadar dört mezhebe mensup Müslümanların yaşadığı Memlûk Devleti'nde sadece bir başkadı bulunmaktaydı. Bu unvana sadece Şâfiî baş kadı sahipti. Ancak Sultan Baybars 663 yılında Kahire'de birbirinden bağımsız her bir sunnî fikh mezhebini temsil etmek üzere her mezhepten bir tane olmak üzere dört kâdi'l-kudât tayin etme geleneğini başlatmıştı. Dimeşk'te de sultan tarafından atanan dört baş kadı görevlendirildi.¹⁰¹ Bu yeni sistem, hukuk alanında her mezhebin kendi kadısına müracaat ederek problemlerini kolaylıkla çözme imkanı vermesi ve her mezhebin doktriner gelişimine katkıda bulunması açısından oldukça önemli bir hukuki reformdur.¹⁰²

Şa'rânî, Sultan Baybars döneminde Takiyuddin İbn Bintu'l-Eazz'ın iftiralara maruz kaldığını ve o dönemde Mısır'da sadece Şâfiî mezhebine göre hüküm verildiği için Takiyuddin'in bir mesele hakkında Hanefî mezhebini doğru bulması üzerine hasedçilerin, Sultan Baybars'ın kendisine oldukça bağlı olduğu ve fikirlerini aldığı Takiyuddin ile aralarının açılmasına neden olduklarını söyleyerek, bu olaydan sonra Sultanın dört mezhepten birer kadı tayin ettiğini bildirir.¹⁰³

Suyûtî, Baybars'ın diğer hukuk ekollerinin temsilcileri olan üç baş kadı tayinini, Şâfiî baş kadının konumunu zayıflatmak olarak değerlendirmiş ve bu kararını ulemâ müessesesine karşı düşmanca bir tavır olarak görmüştür.¹⁰⁴ Bununla birlikte halkın ekseriyeti Şâfiî mezhebine mensup olduğu için Şâfiî baş kadısı derece bakımından daha üstün tutulmuştur. Memlûk Mısır'ı dönemi boyunca devletin diğer üç mezhebin karşısında kendisini bir mezheple ilişkilendirmesi ciddi bir şekilde mezhepler arasındaki temel eşitliği tehdit eden bir durum ortaya koymuştur.¹⁰⁵

İbn İyâs, Sultan Selim'in Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezhepleri kaldırdığına ve Suriye baş kadısını hanefî olmaya zorladığına dair asılsız haberlerin

¹⁰⁰ Yiğit, İsmail, *İslâm Tarihi*, VII/245-246.

¹⁰¹ Suyûtî, Celâluddin, *Târihu'l-Hulefâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1974, s.480.

¹⁰² Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem -Hanbelî Mezhebi-*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s.89.

¹⁰³ Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.28.

¹⁰⁴ Suyûtî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁰⁵ Gerberr, Haim, *İslamic Law and Culture (1600-1840)*, Brill, Leiden, 1999, s.676-68.

yayılması üzerine Mısır'da meydana gelen bir panikten bahsetmiştir.¹⁰⁶ Ancak, Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethettiği zaman Mısır kadılığı görevinde bulunan dört kâdi'l-kudât'a hil'at giydirerek onları görevlerinde tutmuş, Hair Bey döneminde adâlet işlerini düzenlemek için bazı Osmanlı âlimleri Mısır'a gönderilmiştir. 928'de Mısır eyâletinin şerî işleri Mısır kadısına verilmiş, eski kâdi'l-kudâtlar Mısır kadısına yardımcı (nâib) olarak atanmış ve muhtelif nâhiyelerde bulunan yirmi altı nâibin tayini Mısır kadısına bırakılarak Mısır kadılık teşkilatının temeli atılmıştı. Ancak, Mustafa Paşa ve Ahmet Paşa zamanlarında bu teşkilat alt üst olmuş, Kâsım Paşa bu hususlarda bazı ıslahatlar yapmaya teşebbüs etmişse de Vezir-i âzam İbrahim Paşa'nın Mısır'ı tanzimine kadar karışık halde kalmıştır. Bu dönemde kâdi'l-kudâtlar ve Osmanlı kadıları Mısır'ın adlî işlerini teamüllere ve devlet merkezinden gelen emirlere göre yürütmüşlerdir. 931'de Mısır Kânunnâmesiyle, Mısır Beylerbeyi, Mısır Kadısı ve diğer idarecilerin adlî ve hukukî görevleri, Kahire ve nahiyyelerinde hangi kânunların tatbik edileceği açıklanmıştır. Böylece Mısır'ın kadılık müessesesi, şerî ve adlî işleri istikrarlı bir devreye girmiştir.¹⁰⁷

Mısır eyaletinin en büyük yetkilisi Beylerbeyi, idârî ve mâlî müesseselerin başı olduğu gibi, eyâletin hukûkî sorunlarını hukûk ve şerîat ahkâmına göre yürütmesi bakımından kazâî teşkilatın da başı kabul edilmiştir. Mısır kadısı ise şerî işlerde Beylerbeyinin vekili olarak görev yapmış, eyâletin merkezinde dört mezhepten Türk ve Arap nâibler, önemli bazı nahiyyelerde de kadılıklar kurularak nâibler tayin olunmuştur.¹⁰⁸

Sherman Jockson, *Islamic Law and the State* adlı eserinde Mısır'daki Osmanlı yönetimi döneminde, hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin yasal temelini tamamen reddedilerek geleneksel mezhep yapısının dağıtılmaya çalışıldığını iddia eder.¹⁰⁹ Ancak, Osmanlı kanunlarıyla Suriye'de olduğu gibi Mısır'da da sadece herhangi bir mezhep kadısının değil tüm kadıların yetkileri sınırlandırılmıştır. Zira bu dönemde Osmanlı Devleti'nin hukuk anlayışına yöneltilen eleştiriler, onların mezhep tarafgirliğine değil, uygulanan hukukun İslâm Hukukunun yapısına uygunluğu yönünden olmuştur. Gazzî'nin bu konuda anlattıkları da buna işaret etmektedir:

¹⁰⁶ İbn İyâs, *A.g.e.*, V/243.

¹⁰⁷ es-Seyyid Mahmud, *A.g.e.*, s.241-242.

¹⁰⁸ *A.g.e.*, s.242.

¹⁰⁹ Bkz., Gerber, Haim, *Islamic Law and Culture*, s.68.

“Şeyhimizin babası dedi ki : ‘Ahmed b. Yusuf el-Haneî Dimeşk’ta bir kadı olarak görev yaptığı sırada ‘yasak’ın (yani kadıların topladığı ücret) meşruluğu hakkında sordum. Şerî hükümler Kur’ân’dan, sünnetten, icmâdan veya kıyastan istinbât edilir. Siz bu ‘yasak’ı hangisinden elde ettiniz? Bir süre sessiz kaldıktan sonra şöyle dedi: ‘Hayır, Allah’a yemin olsun ki, bu mevâililere göredir. Ona şöyle cevap verdim: ‘cahillik bir örnek olamaz’.”¹¹⁰

Şa'rânî'nin hocası Ali el-Havvâs'ın eleştirileri de aynı istikamettedir:

“...vahyin yapısı tüm dünya nizamını içermektedir. Şayet şeriatler ortadan kalkarsa dünyevî kurallar şeriatin olmadığı her asırda onların yerini alır. Bu durum şu anda Osmanlı devletinin kanunu için geçerlidir. Ancak onun uygulanması sadece şeriatin olmadığı ülkelerde câizdir. Ancak, Mısır, Şam, Bağdat, Mağrib ve diğer İslâm ülkelerinde kanûn uygulaması caiz değildir. Çünkü kanun hatadan uzak değildir. Onu va'zetmiş olan da kâfirlerin sultanları olabilir.”¹¹¹

Bruce Masters, Osmanlıların Suriye'yi ele geçirdiklerinde Haneî ve Şâfiî hukuk mahkemeleri arasındaki tam eşitliğin olduğu devlet yapısının değiştirildiğini ve Haneî eğilimli bir politika benimsendiğini iddia eder. Masters, iddiasını, Halep'teki Şâfiî mahkemesinin sadece kocaları tarafından terkedilen kadınlarla ilgili (mahkeme) konularla ilgilenmesi, Suriye şehirlerinde nüfuzlarını yaymaya çalışmaları ve pek çok seçkin aileyi Haneî mezhebine çevirmeleri ile ispat cihetine gitmiştir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi Osmanlı Devleti dört mezhep kadısını görevde tutmuş, bir anlaşmazlık üzerine Haneî başkadı Tarablûsî'nin görevine son vermekte tereddüt etmemiştir.¹¹²

Haim Gerber *Islamic Law and Culture* adlı eserinde, Sherman Jackson ve Bruce Masters'ın bu iddialarına şöyle cevap verir:

“Osmanlıların Şâfiî-karşıtı faaliyetinin arkasındaki harekete geçiren unsur bir gizem olarak kalmıştır. Ancak ben onların Suriye'yi Haneîliğe çevirmek için

¹¹⁰ Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II/116.

¹¹¹ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Cevâhir ve'd-Durer*, (Ahmed b. Sicilmâsî'nin *Kitâbu'l-İbrîz* adlı eserinin kenarında) Kahire, 1927, s.226-227.

¹¹² Dönemin Haneî âlimlerinde Tarablûsî, Cevcizâde olarak adlandırılan bir Osmanlı Kazaskeri Muhammed b. İlyâs'la vakıfların değişikliği ile ilgili bir sorun yüzünden karşı karşıya gelmiş ve Tarablûsî bu değişikliği Mısırlı sûfi ve ulemâ için zararlı gördüğünden kazasker Cevcizâde'ye karşı çıkmıştır. Cevcizâde'nin durumunun İstanbul'a bildirmesi üzerine Osmanlı yönetimi Haneî âlim Tarablûsî'yi başkadılık görevinden uzaklaştırmakta ve idama mahkûm etmekte tereddüt etmemiştir. Şa'rânî, Tarablûsî'nin idama ya da sürgüne gönderilecek üzereyken vefat etmesini onun bir kerameti olarak görmüştür. Krş., Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 69.

bilinçli ve açık bir politikaya sahip olduklarının zor olduğuna inanmaktayım. İslâm hukukunun yapısını hukukçuların hukukuna bırakmak şöyle dursun, bu dönemde içerisinde mezhepler arası eşitliğin olduğu bir yapı bir köşe taşıydı. Her hâlukârda Hanefî olmayan mezheplerin bastırıldığı yönünde herhangi ciddi bir işaret söz konusu değildir. Bu nedenle tüm mezheplerin ehl-i sünnet temellerine zarar verdiklerinin herhangi bir gerçekliği yoktur.”¹¹³

Eserlerinde mezheplere ve mezhep çatışmalarına oldukça kapsamlı bir şekilde yer veren Şa'rânî, Osmanlı Mısırında Hanefî eğilimli bir hukuk sisteminin uygulanmasından değil, uygulanan hukukun İslâm'a göre meşruluğundan yakınmıştır. Şa'rânî, kendisine dört bin dinar vasiyette bulunan İskenderiye kadısı Şemseddin İbn Mehâsin'in vasiyetini sadece bir kadı olarak görev yapmasından dolayı kabul etmediğini zikreder.¹¹⁴ Kanûn (Osmanlı Hukuku) tatbik edilmeye başladığı zaman görevini bırakan Fahreddin es-Senbâtî'yi bu tutumundan dolayı övmüştür.¹¹⁵ Ancak Şa'rânî, zamanındaki kadıların konumlarını ve durumlarını çok iyi bildiğini bu yüzden onları mazur gördüğünü¹¹⁶ ayrıca halka kanun ve kassâm¹¹⁷ nedeniyle ödemelerini yapmaları gerektiğini de söyler.¹¹⁸

Şa'rânî de eserlerinde kendi dönemindeki mezhepler arası ilişkiler hakkında bilgiler vermiştir. Dönemindeki mezhep taassubunun oldukça üst bir düzeyde olduğunu şöyle izâh eder:

“Zamanımızda insanlar diğer bir mezhebi izleyenler aleyhinde konuşmaya ve birbirlerinin kusurlarını bulmak için hüccet ve ispat aramaya koyulmuşlardır. Öyle ki, bu gibi kimselerin artık Kitap ve sünnete olan tutumları gevşemiş bulunmaktadır. İmanlı bir kişi için bundan daha kötü ahlâk ve sıfat olur mu?...”¹¹⁹

¹¹³ Gerber, Haim, *Islamic Law and Culture*, s.69.

¹¹⁴ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, s.40-42. *Letâifu'l-Minen*, s.138.

¹¹⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.74.

¹¹⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.176, 219.

¹¹⁷ Kassâm, vasiyetler ve evlilik akitleri üzerine vergileri tayin eden ve bu vergileri toplayan Osmanlı memuruna verilen isimdir. İbn İyâs, onları görevden uzaklaştırmaktan çekinen ve onlara meydan okumaya cesaret edemeyen kadıları suçlamıştır. İbn İyâs, *A.g.e.*, V/451-452. Evlilik akdi için belirlenen para miktarı oldukça yüksek olduğu için sünnete muhalif olarak görülmüştür. Bkz. İbn İyâs, *A.g.e.*, V/417-418.

¹¹⁸ Şa'rânî, Ayrıca Daştûti'nin şu tavsiyesini de nakleder: “Bir kadıya gidecek olursan ona vaatle bulun aksi takdirde o rüşvet almaya maruz kalacaktır.” Şa'rânî, *el-Bahru'l-Mevrûd*, 47b-48a v.d.; krş., M. Winter, *A.g.e.*, s.243-244.

¹¹⁹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.269.

Şa'rânî'nin *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserini telif etmesindeki en büyük sebeplerden birisi mezhep taassubunun ve mezhep çatışmalarının bu dönemde oldukça artmış olmasıdır. Mezhep imamlarından Şafî mezhebine mensup olmasına rağmen özellikle Ebû Hanîfe'ye yönelik tavırlara karşı verdiği cevaplar bu duruma açıkça işaret etmektedir:

“İlimle meşgul olan birisi yanıma geldi. O sırada İmâm-ı Azâm'ın menkıbelerini yazıyordum. Yazdıklarına baktı ve koynundan bir tomar kağıt çıkardı. Bir de bunlara bak dedi. Baktım. Ebû Hanîfe'ye reddiye olduklarını gördüm. Senin gibiler imamın sözünü anlayabilirler mi ki ona reddiye yazsınlar dedim. Ben bunları Fahreddin er-Râzî'nin kitaplarından aldım dedi. Kendisine “İmâm-ı Azâm'ın yanında Fahreddin Râzî, bir hocanın yanında bir talebe, büyük bir sultanın yanında râiye, yahut güneşin yanında yıldız gibi kalır. Alimlerin, reâyâ güneş gibi açık bir delil bulunmayınca sultanlarına dil uzatmalarını yasaklamaları gibi, mukallidlerin de tevil ihtimali bulunmayan açık bir nass olmadan dindeki imamlarına itiraz etmelerinin ve dil uzatmalarının yasak olduğunu söyledim.”¹²⁰

Yine Şa'rânî'nin dönemindeki mezhep taassubu konusunda şu anlattıkları da vakaya işaret etmektedir:

“Şafî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin ashâbını inkâr eden mütereddit ilim talebelerinden biri, onun ashâbının yani haneî mezhebi âlimlerinin sözlerini dinlemiyorum dedi. Bir gün onu böyle konuşmaktan men ettim ancak olmadı. Benden ayrıldı. Evin en yüksek merdiveninden düşüp uyluk kemiği kırıldı. Ölünceye kadar iyileşmeden zift sürülmüş olarak yaşadı. Kendisini yoklamam için bana haber gönderdi. İmâm Azâm'ın mezhebindeki âlimlere edebimden dolayı onu ziyaret etmedim. Onları gücendirmek istemedim. Bunu bil, imamlara ve mezhep âlimlerine dil uzatma! Çünkü onlar hidayet üzere müstakimdirler.”¹²¹

Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*'de “Nehiyler” bölümünde yer alan “Şerî İlimleri Tartışma/Cedel Vasıtası Olarak Kullanmamak” başlığı altında şunları söyler:

“Resulullâh'ın bizlere vasiyetlerinden birisi de, şerî ilimleri keşif ve görüş yoluyla, dinimize doğrulukla yardım maksadından başka bir amaçla, zan, riya, gaflet, tahmin gibi düşüncelere kapılarak, mezhep ehli arasında düşmanlık yaratmak

¹²⁰ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/222-223.

¹²¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/223.

ve başka mezheplerden olanlara üstünlük sağlamak için bir mücadele vasıtası olarak kullanmamaktır...Ey Kardeşim! Şunu bil ki, bir imamı izleyenlerin diğer bir imamı izleyenlere düşman olması ve birbirlerine düşman adını takmaları birbirlerine bu gözle bakmaları doğru değildir. Meselâ “başka bir mezhepteki bir kişi düşmanlıkla bana şunları söyledi ben de o düşmana şöyle cevap verdim” gibi sözler söylemek ve böyle bir şeyi düşünmek dahi edep ve terbiyemize yakışmayacaktır. Çünkü, edep ve terbiye çerçevesi içerisinde konuşmak ilmiyle amel eden bilginlerin ahlâkî sıfatlarındanandır.”¹²²

Şa'rânî'nin mizân metodunu gerçekleştirmesinde Osmanlı Devleti'nin Hanefî ağırlıklı bir hukuk anlayışının ya da Mısır'da uygulamış olduğu hukukî sistemin herhangi bir etkisinin olduğunu söylemek zordur. Çünkü, Osmanlı yönetiminin Mısır'da uyguladığı kanunlara yöneltilen eleştiriler bu kanunun İslâm Hukuku'na uygunluğu yönünden olmuştur. Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin rey anlayışına yönelik özellikle Şâfiîler'in tutumlarını kendisi de bir Şâfiî olan Şa'rânî'nin eleştirmesi de dikkate değerdir. Bununla birlikte bu dönemde mezhep taassubunun oldukça artmış olmasının Şa'rânî'yi mîzân teorisini geliştirmesinde büyük bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

2) Şa'rânî Döneminde Ulemâ-Sûfi Mücadelesi:

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Mısır'da geçirmiş olduğu hayatı süresince ulemâ ve sûfiler arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadele yaşanmıştır. Bu dönemde tasavvufun bütün kurumlarıyla fukahâ sınıfı ile rekabet edebilecek bir düzeye ulaşmasıyla fukahâ ve tasavvuf ehli arasında mücadeleler oldukça artmıştır. Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*'sında zikrettiği hocalarının ve dönemindeki âlimlerin hemen hepsini tasavvufla ilişkilendirmiştir. Şa'rânî, “sûfî”, “zâhid”, “âbid”, “*husnu'l-itikadi fî tâifeti'l-fukara* (ya da *fî tâifeti'l-kavm*)” gibi ifadelere, eserde yer verilen her âlimin biyografisinde yer vermiştir. Bu dönemde fıkıh, tasavvuf ve hadîs iç içe girmekle birlikte tasavvuf yanlısı olmayan âlimler de vardı. Şa'rânî, Mâlikî âlimlerden Muhammed Nâsiruddin el-Lâkânî'yi tasavvufu savunan birisi olarak zikretmiştir. Halbuki, Şa'rânî'nin biyografisini yazanlardan Mâlicî ise Lâkânî'nin

¹²² Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.269.

Şa'rânî'yi ve genel olarak sûfileri onaylamadığını belirtmiştir.¹²³ Eserin bu yönü fukahâ ile sûfiler arasındaki ilişkilerin objektif olarak değerlendirilmesine imkân vermemektedir.

Karl Vollers, tasavvufun ve tasavvuf kurumlarının oldukça arttığı bu dönemdeki fukahâ ve tasavvuf ehli arasındaki mücadeleleri şöyle değerlendirir:

“...Fukahâ her zaman tasavvuf ehline hâkim bir vaziyette bulunmuş ise de, bazen onların kuvvetli tehditlerine maruz kaldıkları da olmuştur. Tasavvuf pek çok şekilleri ile ikinci planda kaldığı veya zühd yolunu tutarak, mutedil bir mahiyet aldığı hallerde, hiçbir engele uğramıyordu. Fakat muhâliflerinin prensiplerini red ve cerh ettiği, mücadeleye girdiği ve onları yerlerinden mahrum etmeye çalıştığı vakit iş değişirdi. Tasavvuflî fikirlere esastan bağlı ve bu mesleğin eğilmez taraftarı olan Şa'rânî'ye el-Ezher'de yer yoktu. Din ricâli (fukahâ) ile tasavvuf ehli (sûfiler) arasında vahiy ve diğer meseleler hakkındaki ihtilâflar bu iki zümrenin arasında aşılma uçuşumlar vücuda getirecek derecede büyüktü.”¹²⁴

Fukahâ ve tasavvuf ehli arasındaki ihtilâflar Şa'rânî'yi bu iki sınıf arasında (fukahâ-Sûfî) bir uzlaşma aramaya, şerîat ve hakikat arasında bir köprü kurmaya sevk etmiştir. Şüphesiz, Şa'rânî buna teşebbüs eden ilk kişi değildi. Yüzyıllar önce Kuşeyrî (öl.465/1073) ve Gazzâlî (öl.505/1511) gibi âlimler de aynı şeye teşebbüs etmişlerdi. Ancak, Şa'rânî, bu sorunu kendi döneminde tekrar canlandırmış, ona yeni ve sosyal bir boyut kazandırmıştır.¹²⁵

Şa'rânî, sûfileri üstün nitelikli fukahâ ve fukahâ'dan (fıkıhçılardan) yoksun olan yüksek mânevî ve ahlâkî niteliklerin ihsân edildiği kimseler olarak görür. Sûfileri özgeci ve merhametli, fukahâyı ise ben-merkezci ve kendini beğenmiş olduklarını gösteren rivâyetler nakletmiştir.¹²⁶ Naklettiği en çarpıcı rivâyetlerden birisi Cüneyd ve onun arkadaşı İbn Sureyc arasında sûfilerin mi yoksa fakihlerin mi daha üstün olduğu konusunda yapmış oldukları şu tartışmaydı:

“Bir gün, İmam Ahmed b. Sureyc, Cüneyd Bağdâdî'ye: ‘yüksek sesle Allah'ı zikretmeniz ilim halkamızı rahatsız etmektedir’ der. Bunun üzerine Cüneyd: ‘Allah'a varılan yoldan en kısa ve en yakın olan tercih edilmelidir’ der. Ahmed b. Sureyc,

¹²³ Malîcî, *el-Menâkibu'l-Kübrâ*, s.142.

¹²⁴ Vollers, “el-Ezher” mad.; *İsl. Ans.*, M.E.B.Y., III/437.

¹²⁵ Winter, Michael, *A.g.e.*, s.230.

¹²⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.33.

‘öyleyse bizim izlediğimiz yola riayet etmek gerekiyor. Çünkü bizim yolumuz Allah’a varan en yakın yoldur.’ deyince Cüneyd şu karşılığı verir: ‘Bu cevabınız lehinize değil aleyhinize bir delildir. Çünkü müşahede ettiğiniz Allah değil, Allah’ın dinî hükümleridir.’ Ahmed b. Süreyc bu cevaba karşılık: ‘Öyleyse bir imtihan yapalım der’. Cüneyd bu imtihanı kabullenerek orada bulunan bir dervişe şöyle seslenir: ‘Şu taşı al, şurada topluca oturan fakirlerin (sûfilerin) üzerine at’ der. Adam taşı alıp fakirlere doğru savurur. Orada bulunanların tümü hep bir ağızdan ‘Allah!’ diye bağırır. Yine aynı müride ‘Şu taşı al, şurada bulunan, ilim tahsiliyle uğraşan kişilerin üzerine at’ der. Taşı onların üzerine fırlatınca, ilimle iştigal edenler ‘Haram!’¹²⁷ diye bağırsılar. Ahmed b. Sureyc bunun üzerine ‘Sen haklısın ey Ebu’l-Kâsım’ der.’¹²⁸

el-Ezher gibi büyük câmilerde düzenlenen zikir meclislerine katılan tasavvuf ehli ve ilim tahsili gören iki sınıf arasındaki anlaşmazlıklar konusunda Şa'rânî'nin şu sözleri her iki sınıf arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştığını göstermektedir:

“Bu gün dâhi Allah’ı anma meclisleri üzerine ilim tahsil edenlerle tasavvuf ehli arasında bir mücadele ve anlaşmazlık sürüp gitmektedir. Hâlbuki hak, kendisine uyulmaya daha layıktır. Akli başında, kendini bilen bir kişi câmi veya mescidde namaz kılan veya uyuklayan yahut ders veren kişileri rahatsız etmeyecek bir sesle Allah’ı anmalıdır. Böyle bir toplantı söz konusu değilse yüksek sesle Allah’ı anabilir. Dervişlerin ihlâsla zikirde bulunduklarına ve ilim ehlinin de samimiyetle mütalaada bulunduğunu gösterir karineler varsa her iki gruba da yardım etmek vazifemizdir. Bu iki sınıfı idare etmek durumundaki kişilerin ferâsetli olmaları ve üstün bir siyaset gütmeleri gerekir.”¹²⁹

Şa'rânî, fukahânın tasavvufu anlayamadığı için onlarla tartışmanın doğru olmayacağına inanır. Şa'rânî'ye göre Tasavvuftan söz edilen bir meclise bir fakîh gelirse sûfi konuyu fikhî meselelere çevirmelidir. Yine fukahâ sûfilerin kutb ve bedel gibi hiyerarşilerini inkâr edecek olursa sûfiye onlarla hemfikir olmuş gibi davranmasını tavsiye eder.¹³⁰ Fukahânın sırf tartışmak için tartışmak eğilimlerinden de hoşlanmadığını belirterek Ebu'l-Hasan eş-Şâzîlî'nin şu sözüne yer verir:

¹²⁷ Buradaki ‘Haram’ ifadesi, ‘utan, yazıklar olsun, nasıl cesaret edersin’ gibi anlamlara gelmektedir.

¹²⁸ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.106-107.

¹²⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.314.

¹³⁰ Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, s.118.

“Kâmil kişi bir günde bin insana ulaşan kişi değil, tartışmacı bir fakîhi yüz yıl içerisinde değiştirebilendir.”¹³¹

Şa'rânî tarafından fukahâya yöneltilen eleştirilerden birisi de halka (avâm) karşı tutumlarıyla ilgiliydi. Şa'rânî, fellahları sömüren ve onların hanımlarını ve çocuklarını ahlâkî olarak doğru yoldan saptıran ve onlara gerçek dini öğretmeyen, köylü dervişleri eleştirdiği gibi fellahları ve işçileri ihmâl eden fukahâyı da eleştirir. Ali el-Havvâs, ulemâya bilgilerinin insanlar arasında efendi olmaları için verilmediğini, fukahânın halkı muhafaza etmesi ve onları eğitmeleri gerektiğini ifade ederek onların mezhep taraftarlarına değil kâfirlere ve bidatçılara karşı olmaları gerektiğini söyler. Şa'rânî'nin *Keşfu'l-Gumme an Cemî'l-Umme* adlı eserini yazma sebeplerinden birisinin de, avâmın fukahâ tarafından dini hükümler konusunda kafalarının karıştırmış olmasıdır.¹³²

Şa'rânî'nin fukahâ'ya yönelttiği diğer bir eleştiri, onların pek çoğunun aynı anda değişik görevlerde bulunmaları ve sorumlu oldukları görevleri yerine getirmeksizin maaş almalarıdır. Bu yüzden Şa'rânî, şeyhulislâmlık görevinde bulunan ve geçimini dokumacılıkla kazanan Hanbelî âlim Şihâbuddin eş-Şîşî ve geçimini Kudüste sahip olduğu bir sabun dükkanıyla kazanan hanefî âlim Burhaneddin b. Ebi Şerif el-Makdisî gibi âlimlerin maaş almayı kabul etmediklerini özellikle zikretmiştir.¹³³

Şa'rânî ayrıca sûfîlerin ulemâdan daha bilgili olduklarını göstermek için, Ahmed b. Hanbel'in zor soruları Ebu'l-Hamza el-Bağdâdî olarak isimlendirilen bir sûfiye gönderdiğini, İbn Sureyc'in ilim konularında Cüneyd'e başvurduğunu söyler. İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı ilimdeki noksanlıklarından bahseden bir mektubu gördüğünü söyleyerek sûfîlerin ulemâdan ilim bakımından daha üstün olduğunu göstermeye çalışır.¹³⁴ Her tasavvuf ehlinin aynı zamanda bir fıkıh âlimi olduğunu savunarak, fukahâ ve tasavvuf ehl-i arasındaki ihtilâflarda sûfî menşeli olan Zekerîyya el-Ensârî gibi pek çok âlimin tasavvufa ve tasavvuf ehline yönelik

¹³¹ Şa'rânî, *İrşâdu't-Tâlibîn ilâ Merâtibi'l-Ulemâi'l-Âmilîn* (Berlin, 3044), krş., Winter, Michael, *A.g.e.*, s.232.

¹³² Şa'rânî, *Keşfu'l-Gumme*, I/3-4.

¹³³ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.45,47.

¹³⁴ Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, s. 10-11.

tutumlarına sık sık göndermede bulunur.¹³⁵ Şa'rânî, Zekerîyya el-Ensârî'nin şu sözünü aktarır: *“Tasavvufsuz bir fakîh, zenginleştirmek için hiçbir şey eklenmemiş kuru bir ekmek dilimine benzer”*¹³⁶ Yine o, Zekerîyya el-Ensârî'nin şu sözlerine yer verir: *“Bir fıkîh âlimi, sûfîlerin hâllerini, ifadelerindeki ıstılâhı anlayamıyorsa o boş bir bilgidir.”*¹³⁷

Şa'rânî, tasavvuf ve şerîatı uzlaştırma teorisinde oldukça etkilendiği fukahadan Zekerîyyâ el-Ensârî'nin görüşlerinin yanı sıra tasavvuf ehlinden Ali el-Havvâs ve Afdaluddin gibi mânevî rehberlerinin de bu konudaki düşüncelerini aktarır. Şa'rânî, Afdaluddin'den şunları aktarır:

*“Bir fakîhin bâtınî ilmi gözetmesi, fakîrin ise (sûfinin) zâhiri ilmi gözetmesi gerekir. Fakîh ve sûfinin yalnızca bir pınara bakması eksiklik olacaktır. Kâmil bir kimse odur ki, her iki pınarı (zâhir ve bâtın) da gözetir.”*¹³⁸

Şa'rânî, onların kusurlarını arasalar da sûfîlerin, fakîhlere saygı göstermeleri gerektiğine inanır. Şa'rânî'ye göre ulemânın dostluğunu kazanmakla ilimleri artacak, ancak düşmanlık besleyecek olurlarsa daha câhil olacaklardır. Şa'rânî, tüm şeyhlerinin, her ne kadar onların mânevî konumlarını eleştirseler de ulemâ ile yakın ilişkiler kurduklarını söyler.¹³⁹

Zeynelâbidin İbn Nuceym, kendisini tasavvufa adanmak için öğretimi ve fetvâ vermeyi bırakıp bırakmaması gerektiğini Şa'rânî'ye sorduğunda, Şa'rânî, Kâhire'deki tüm âlimler arasında üstünlük elde edinceye kadar ilmi bırakmaması gerektiğini söyleyerek onu bundan caydırdığını anlatır.¹⁴⁰ Şa'rânî'nin eserlerinde ilimsiz tasavvuf anlayışına da oldukça karşı çıktığı ve şeyhlik makamında bulunan ilimsiz kimseleri eleştirdiği görülmektedir.¹⁴¹ Şa'rânî, bir sûfî'nin fıkıhtan müstağnî kalamayacağını da ısrarla savunmuştur. Ona göre fıkîh, tasavvufun anahtarıdır. Bir müridin öncelikle fıkîh ilmini öğrenmesi daha sonra tarikata girmesi gerekir.¹⁴² Fıkîh

¹³⁵ *et-Tabakâtu's-Suğrâ*'da hocaları olarak zikrettiği fakîhlerin tasavvufî olan ilişkilerini gösterir. Bkz., Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.17-66.

¹³⁶ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s. 67.

¹³⁷ Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, s.10.

¹³⁸ Şa'rânî, *Ag.e.*, s.63. Şa'rânî, Burhâneddin b. Ebî Şerif, Abdülhak Sinbâti, Şemseddin es-Semânûdi gibi âlimlerin hem zâhir hem bâtına riayet ettiklerini de ekler. *Ag.e.*, A.y.

¹³⁹ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, s.45.

¹⁴⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, s.97.

¹⁴¹ Şa'rânî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, s.22-23.

¹⁴² Şa'rânî, *el-Envâru'l-Kudsiyye*, I/66.

ilmini öğrendikten sonra kişi mücahede ve riyâzet yoluyla kendisini mükemmeliyete ulaştıracak olan ilme müracat etmelidir.¹⁴³

Şa'rânî, fukahâ'nın fıkha dair zâhiri hükümlerde dahi ihtilâfa düştüklerini, batınî/keşfî konularda sûfilere eleştirmelerinin doğal olduğunu söyler:

*“Zâhir âlimleri tek bir mezhep ve tek bir zâhirî şeriat içerisinde birbirlerinin hatalarını ortaya çıkarıyorlarsa, nasıl anlaşılması keşfî hallere bağlı olan sözleri suçlamasınlar. Bilinir ki, keşf alanı, fikir alanının bittiği yerde başlar... Bununla birlikte keşfî ilimler kesinlikle şeriate uygunluk arzederler. Kim şeriate bir hata görürse bu kesinlikle onu anlayana râcidir, şeriatin kendisine değil.”*¹⁴⁴

Fukahâyı sert bir biçimde eleştirmesine ve sûfilere onlardan daha üstün olduklarını iddia etmesine rağmen, Şa'rânî, ulemâyâ saygı göstermiş, gerçek bir sûfî ve gerçek bir fakîh arasında çekişme ve tutarsızlığın olmayacağını iddia ederek, ihtilâfların ve çekişmelerin sadece iki gurup arasındaki vasıfsız kimseler arasında olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵

Şa'rânî hem sûfilere hem de ulemâyâ hitap ederek, her iki tarafın temsilcilerinden karşılaştırmalı olarak örnekler aktarır. Eserlerinde fukahânın sûfilere eleştiri yönelttiklerine işaret etmesine rağmen, onların isimlerini zikretmez. Eserlerinde zikrettiği fukahânın hemen hepsinin tasavvufla olan ilişkileri üzerinde durarak onların tasavvuf ehli olduklarını göstermeye çalışmış ve tasavvuf hakkındaki müspet görüşlerini zikrederek şeriat ve hakîkatı uzlaştırmada onları referans olarak kullanmıştır.

¹⁴³ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s.8; *el-Envâru'l-Kudsiyye*, I/66.

¹⁴⁴ Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, I/105.

¹⁴⁵ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.37.

B. Şa'rânî'nin "Mîzân" İsimlendirmesi:

"Mîzân" v-z-n fiilinden türeyen bir ism-i âlettir. V-z-n fiili Arapçada, tartmak, tesviye etmek, bir şeyin ağırlığını ölçmek, değerini takdir etmek, dengeye getirmek, aynı hizaya getirmek, oranlamak ve vezne uygun yazmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁶

Araplar *gündüzün mizânı (vakti) geldi*, derken günün yarısını bulmasını, günün tam ikiye bölünmesini yani öğlen vaktinin gelmiş olmasını kastederler. Bu ifadeyle *mîzân*; "tam hizâyâ gelme, dengeleme, tam olarak ikiye bölme, paralel olma" anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁷

Vezîn, (şiirde) *tâdîl ve istikâmete delalet eden kalıp* anlamına gelmektedir.¹⁴⁸ *Tadil* anlamıyla vezin kelimesi şiiri vezne uygun hale getirme, doğrultma, bir şeyi uygun hale getirme, dengeleme, oranlama, düzenleme; *istikâmet* anlamıyla da dimdik olma, sâbit olma ve düz olma gibi anlamlara gelmektedir.

Bir kimsenin görüşünü tercihe şâyân olana ve aklın ağır bastığı şeye nisbet etmesine *vezînu'r-reyi* denilir.¹⁴⁹ Bu ifadeyle; "mu'tedil olma, dengeli olma, dikkatli

¹⁴⁶ Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk. Abdusselâm Serhân-Muhammed Ali en-Necâr), Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, t.y., y.y., VIII/256-258; İbn Manzûr, Cemâluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, IV/446-448; İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, (thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1994, IX/96-97; Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed Yâkûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, s.1097; Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tehzîbu's-Sihah*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn-Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru'l-Meârif bi-Mısır, Kahire, 1952, s.887; İsfahânî, er-Râgıp, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvan Adnan Dâvudî), Dâru's-Şamiyye, Beyrut, 1992, s.868-869.

¹⁴⁷ İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed, *Mucemu Mekâyisi'l-Luğa*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1998, VI/107; İsmail b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, IX/93.

¹⁴⁸ İbn Fâris, *A.g.e.*, A.y.

¹⁴⁹ İbn Fâris, *A.g.e.*, A.y.

düşünme, dikkatli davranma,¹⁵⁰ ılımlı olma, simetrik olma, daha çok kabul görene ve tercihe şayan olana uyma” anlamlarına gelmektedir.¹⁵¹

“فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا”¹⁵² ayetinde geçen “vezin” ölçü anlamına gelmektedir. İbnu’l-A’rabî, değer kaybettiğinden dolayı kıymeti olmayan kimseler için “ما لفلان عندنا وزن” “bizim yanımızda kıymeti yoktur.” denildiğini nakleder.¹⁵³ Kişinin kıymet kaybetmesi iyiliklerindeki (hasenât) ölçülerinin hafifliğinden/azlığından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁴ Mîzân kelimesi aynı zamanda adâlet ve insanların amellerinin yazıldığı kitap anlamlarına da gelmektedir.¹⁵⁵

Eşyaları ölçmeye yarayan âlet için *Mîzân* ya da çoğulu olan *mevâzîn* kelimesi kullanılır.¹⁵⁶ Amellerin tartılacağı gün olan Kıyamet günü için de *mîzân* kelimesi kullanılmaktadır.¹⁵⁷ Ancak Arap dilbilimcilerden Zeccâc bu isimlendirmenin ihtilâflı olduğunu belirterek, kıyamet gününün *mîzân* olarak isimlendirilmesini şu şekilde açıklar: “Bâzı yorumlara göre (kıyâmet günü) kefeleri olan *mîzân/terâzi* anlamına gelmektedir. *Mîzân*, dünyada insanların adaletle davranmaları ve amellerini ona (mizâna) göre ölçmeleri için indirilmiştir.”¹⁵⁸ Davranışlarımız bir *mîzânda* tartılır ve yargı gününde de bu *mîzâna* göre yargılanırız. Çünkü, “Biz kıyamet gününde adalet terazilerinizi kurarız. Artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez.”¹⁵⁹ ayetinde adaletin görünür simgesi olmakla beraber kozmostaki uyum ile dengenin de simgesi olarak *mîzân/terazi* o kadar önemlidir ki, Kur’ân, “*Kitab’ı ve Mîzânı indirdik*”¹⁶⁰ buyurur.¹⁶¹

¹⁵⁰ Ezherî, *A.g.e.*, s.258.

¹⁵¹ İbn Fâris, *A.g.e.*, s.107.

¹⁵² 18 Kehf, 103-105. “Deki: size (yaptıkları işler bakımından en çok ziyâna uğrayanları bildirelim mi? (Bunlar), iyi işler yaptıklarını sandıkları halde dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir. İşte onlar Rablerinin ayetlerini ve O’na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa giden kimselerdir ki, biz onlar için kıyamet gününde hiçbir ölçü tutmayacağız.”

¹⁵³ İbn Manzûr, *A.g.e.*, s.447.

¹⁵⁴ İbn Manzûr, *A.g.e.*, A.y.

¹⁵⁵ İbn Munzur, *A.g.e.*, s.448; el-Ezherî, *A.g.e.*, s.257.

¹⁵⁶ Ezherî, *A.g.e.*, A.y.

¹⁵⁷ Ezherî, *A.g.e.*, s.257.

¹⁵⁸ Ezherî, *A.g.e.*, s.256.

¹⁵⁹ 21. Enbiya, 47.

¹⁶⁰ 57. Hadid, 25.

¹⁶¹ Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm’daki “mîzân” sembolü hakkında şunları söyler: “Geleneksel İslâm sanatında hiçbir şekilde heykel yoktur ancak, bir çok mahkemede ve adalet sarayında görülen elinde terazi tutan kör bir şahsiyetin heykeli oldukça mânidardır. Terâzi, İslâm’ın adalet fikrini, kör şahsiyet ise Allah’ın hukuku önünde eşitliği simgelemektedir. ‘ölçüyü adaletle tutun ve eksik tartmayın’ (55. Rahman, 9) emri, pazarda her şeyi dürüst olarak satmak yanında hayatın her alanında adil davranmayı da ifade eder.” Hüseyin Nasr, Seyyid, *İslâm’ın Kalbi*, (terc. Ahmet Demirhan), Gelenek Yay., İstanbul, 2002, s.148.

Şa'rânî, şerîatin bir mîzân rolüne sahip olduğunu savunarak, gerek şerîat ve hakîkatî uzlaştırmak gerekse çelişkili fikhî hadîsleri ve müçtehit imamların ihtilâflarını uzlaştırmak için “mîzân” tasvirini kullanmıştır. Bû mîzân, tasavvuf ehlinin keşfi bilgileri dahil olmak üzere tüm bilgilerin sorgulanması gereken yegane standarttır. Hakîkat şerîatî tasdik ettiği gibi, şerîat de hakîkatî tasdik eder.¹⁶² Sahîh keşif hiçbir zaman şerîata aykırı olarak gelmez.¹⁶³ Şeytanın müdahalesi ile şerîate aykırı olarak gelen keşifle amel edilmez.¹⁶⁴ Bu yüzden, keşfin şerîat terazisinde tartışılması gerekir. Bu keşif şerîata uygunsa alınır, uygun değilse reddedilir.

Şa'rânî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî (öl.638/1240) örneğinde ehl-i Tasavvuf'un kelâmî görüşlerini savunmak üzere kaleme aldığı *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyânî Akâidi'l-Ekâbir* adlı eserinde, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'nin itikâdî sıhhati konusunda ulemâyı iknâ etmeye çalışarak, İbnu'l-Arabî'yi ve tasavvuf akîdesini savunduğu gibi, şerîatin hakîkat karşısındaki konumunu, velayetin sırlarını ve vahiyle ilişkisini de belirlemeye çalışmış, şerîat ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi canlandırmaya teşebbüs etmiştir.¹⁶⁵ Keşfi bilginin sorgulanabileceği ve manevî ilhamın sadece şerîatin emirlerini doğrulayabileceği tek standardın “şerîat” olduğunu iddia eder. Bu yüzden Şa'rânî, şerîatin, hakîkat karşısındaki konumunu, tüm bilgilerin tartışılması gereken kesin bir standart olarak göstermek için İbnu'l-Arabî tarafından pek çok defa çağrıştırılan “mîzân” tasvirini kullanmıştır.¹⁶⁶

Şa'rânî'nin *mîzân* tasviri, şerîatin hakîkat karşısındaki konumu hakkında sahip olduğu düşünceyi yansıtmaktadır.¹⁶⁷ Çünkü, terazi kefelerinin iki eşit ağırlığı dengede tutması gerekli olduğu gibi, aynı şekilde, hem şerîat ilhâmî bilgiyi dengeler ve teyit eder hem de ilham yoluyla alınmış bir bilgi de benzer şekilde şerîatı teyit

¹⁶² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/185.

¹⁶³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/90.

¹⁶⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/89.

¹⁶⁵ Johnson, Katharyn, “The Unerring Balance of The Law”, *İslamic Quarterly*, XLI/4, s.292.

¹⁶⁶ Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.298. Katharyn Johnson, William C. Chittik'in *The Sûfî Path of Knowledge* (State University of New York Press, New York, 1989) adlı eserinde İbnu'l-Arabî'nin *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de şerîatin konumunu ele alırken geniş kapsamlı bir şekilde “mîzân” tasvirini kullandığını belirtir. Chittick'in İbnu'l-Arabî'nin eserleri hakkındaki analizleri, Şa'rânî'nin şerîatî tüm bilgilerin sorgulanması gereken standart olarak belirlemesini teyit etmektedir. Bkz. Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, A.y.

¹⁶⁷ Katharyn Johnson, Şa'rânî'nin *mîzân* terimini kullanması hakkında şunları söyler: “Şa'rânî, şerîatin konumunu “mîzân” terimi ile ifade ederken, sûfî toplumu içerisindeki okuyucuları onun kullandığı sözcüğün kökenini muhtemelen farkedeceklerdir. Ayrıca onun amacının da *Futuhât*'ın bölümleri ve tarzı nedeniyle muğlak kalmış fikirleri, şerîatı basit ve kolay ulaşılabilir bir dille manevî ölçünün tek standardı olarak sağlam bir şekilde kurma adına öne çıkarma olduğunu algılayacaklardır.” Johnson, “A.g.m.”, s. 298.

eder. Mîzân olarak adlandırılan bu iki sınıf arasındaki denkleştirme Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'da ele aldığı hukukî/fikhî düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Müçtehit mezhep imamlarının fikhî ihtilâflarına ve görünüşte çelişkili olan hadislere arzedilen mîzân; “tahfîf” ve “teşdît” olmak üzere iki mertebeye sahiptir.¹⁶⁸ Şa'rânî'ye göre, bu ihtilâflar mîzanla tartıldığında gerçekte bir ihtilâf kalmayacaktır.

C. Şa'rânî'nin Mîzân'da Faydalandığı Eserler:

Şa'rânî *Mîzânu'l-Kübrâ*'da, tüm ihtilâflı rivâyetleri mîzân'ın iki mertebesine arz ederek hadîslerin veya mezhep müçtehitlerinin görüşlerinin arasını bulmada nahiv, fıkıh, hadîs, tefsir, siyer ve tasavvuf ilimlerine ait pek çoğunu birden fazla okuduğu kitapları referans olarak gösterir.¹⁶⁹ Şa'rânî bu konuda şunları söyler:

*“Belki bir kimse ‘bu mîzân sahibi, yeryüzünün çeşitli yerlerinde hadîs âlimlerinin yazdıkları ve fıkıh âlimlerinin mezheplerden kaleme aldıkları bütün bu kitapları nasıl inceledi ki, mîzânın iki mertebesine arz edebildi’ diyebilir. Bunu söyleyen kimse incelediğim, ezberlediğim ve âlimlere şerh eylediğim kitapları dikkatlice okursa bana hak verecek ve bu kitapların değerlendirilmesinde bana hak verecektir.”*¹⁷⁰

Şa'rânî'nin okuduğu kitaplara bakılacak olursa onun, tek bir mezhep içerisindeki eğitimden ziyade, tüm mezheplerin temel eserlerinden ders aldığı görülecektir. Ayrıca, Kâhire'de dört mezhebin de temsil edilmiş olması¹⁷¹ Şa'rânî'nin geniş çapta onların literatüründen ve ileri gelen âlimlerinden istifade etmesine imkan vermiştir.

Şa'rânî, *Mîzânu'l-Kübrâ*'yı yazmadan önce mütalâa ettiği eserleri üç kısma ayırır:

- I. Ezberlediği ve âlimlere ezber olarak arz ettiği kitaplar,
- II. Alimlerden şerhlerini okuduğu kitaplar,

¹⁶⁸ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/24.

¹⁶⁹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/125-128

¹⁷⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/124-25.

¹⁷¹ Philip, K.Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, IV/1105.

III. Kendi başına mütalaa ettiği ancak zorlandığı ve anlamakta güçlük çektiği bölümler için âlimlere başvurduğu kitaplar.¹⁷²

Şa'rânî kendi mezhebi olan Şafiî mezhebinin dışında diğer mezheplerin de literatürünü incelediğine özellikle dikkat çekmiş ve “*daha sonra himmet ve gayretimi dört mezhebin diğer kitaplarını incelemeye çevirdim.*” diyerek Mâlikî, Hanbelî ve Hanefî mezheplerine ait literatürden okuduğu eserleri zikretmiştir.¹⁷³ Bu eserleri okurken anlamada güçlük çektiği yerler için o dönemdeki bu mezheplerin otoritelerine başvurarak müşküllerini halletme yoluna gitmiştir. Mâlikî mezhebine ait literatür için İbn Kâsım, Şemseddin el-Lâkânî ve Nâsiruddîn el-Lâkânî'ye; Hanefî mezhebine ait literatür için Nureddin Tarablûsî, Şemseddin b. Çelebî ve Şemseddin el-Gazzî'ye; Hanbelî mezhebine ait literatür için ise Şeyhulislâm Şîşînî ve Şeyhulislâm Şihâbuddîn el-Futuhî'ye müracaat etmiştir.¹⁷⁴

Şa'rânî el-Mîzânü'l-Kübrâ'da, aynı zamanda bir muhtasar yazdığı Beyhâkî'nin *es-Sunenu'l-Kübrâ* adlı eserinden ziyadesiyle istifade ettiğini şöyle belirtir:

“İbn Salah, ‘Sünnet hakkında deliller bakımından Beyhâkî'nin *es-Sunenu'l-Kübrâ*'sından daha kapsamlı bir kitap yoktur. Sanki dünyanın hiçbir yerinde bir hadîs bırakmayıp hepsini kitabına almıştır.’ der. Bu kitap bizim bu Mîzân'da hadîslerin arasını bulmada en çok istifâde ettiğimiz kitaptır.”¹⁷⁵

Şa'rânî bu muazzam miktardaki eserleri nasıl incelediğini, *tüm bu mütalâalar benimle Allah arasında idi. Allah vaktimi bereketlendirdi* şeklinde açıklayarak bundan şüphe edenlere şöyle karşılık vermiştir:

“Mütalâa ettiğim eserlerden şu anda hatırladıklarım bunlardır. Akranlarımdan bu kitapları mütalâa ettiğimden şüphe edenler bu kitaplardan dilediğini bana getirsin ve benimle okusun, her müşkilini herhangi bir yere müracaat etmeden çözeyim.”¹⁷⁶

D- Mîzân Metodu ve Mîzân'ın Fonksiyonları:

¹⁷² Şa'rânî, *A.g.e.*, I/125-28.

¹⁷³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/128.

¹⁷⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, s.128-29.

¹⁷⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.127-28.

¹⁷⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, s.129.

Şa'rânî, *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserinde uyguladığı mîzân metodunun teorik yönlerini açıkladığı mukaddimesini öğrencilerine öğretmeye başlayınca, dört mezhep âlimlerinden bir grubun kendisine çelişkili fikhî hadîsler ve mezhep ihtilâfları hakkında pek çok soru sormaları üzerine mukaddimede sunmuş olduğu metodunu, tespit ettiği fikhî hadîslere ve müçtehitlerin ihtilâflarına uygulamıştır. Şa'rânî bunu şöyle anlatır:

“Ey kardeşim bu mîzânı kardeşlerime öğretmeye başlayınca, dört mezhep âlimlerinden bir grup onlara katıldı. Onların mezheplerinin tüm kavillerinin açıklamasını görünce kardeşlerim gibi onlar da mîzânın üstünlüğünü kabul ettiler...Daha sonra benden mukaddimede yer alan ibareleri daha geniş bir şekilde açıklamamı, ehl-i tarîk'in usullerinden olan riyaziye yoluna sülûk etmeksizin zevk yoluyla kalplerine mîzânın marifetlerini ulaştırmamı istediler. Böylece onlar bedenimin zayıflığına rağmen, sanki dünyanın bütün dağlarını sırtıma yüklemişlerdi. Onlara bir konu (bâb) hakkındaki iki hadîs veya iki kavilden her birinin cemini (uzlaştırmaya) açıklamaya başladım. Onlar başka bir konu hakkında kendilerine göre mukabiline tenâkuz arzeden bir hadîs veya bir kavil getiriyorlardı. Onlardan şiddetli bir zorluk çektim. Sanki onlar, mutekaddimîn ve müteahhirînden günümüze kadar olan diğer dönemlerdeki diğer âlimlerin söyledikleri tüm sözleri bir araya getirdiler ve sanki bana : “haydi bunların hepsi ile mücadele et, ehli kalmamış mezheplerin ve devam eden mezheplerin hepsinin sahîh olduğunu, hepsi şeriatın temiz kaynağından çıktığı için birinin diğerine tercih edilemeyeceğini, bize göster” dediler. Bu Allah'ın hükümlerinin sırlarını bilen âriflerin yüklendikleri en ağır yüklerdendir. Daha sonra istihare ettim ve mîzanın açıklanması konusundaki suallerini bu kitabın telifiyle (bu kitabı yazarak) cevaplandırımdım. Bu konuda, benden önce herhangi bir telifi olan bir İslâm âlimini bilmiyorum.”¹⁷⁷

Yine Şa'rânî, ilim talebelerinin pek çok defa kendisinden şu istekte bulunmaları üzerine mîzânı telif ettiğini belirtir: *“Bizim muradımız, diğer müçtehit imamların bütün kavillerinde Rablerinin hidayeti üzere olduklarına dil ile olan inancımızın kalbe de uygunluk mertebesine ulaşmasıdır..”¹⁷⁸*

¹⁷⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/77-78.

¹⁷⁸ Şa'rânî, A.g.e., I/95.

Şa'rânî, kendisini *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'yı telif etmeye ya da başka bir deyişle çelişkili fikhî hadîsler ve müçtehit imamların ihtilâflarını uzlaştırmak için mîzân metodunu geliştirmesine sevk eden en büyük faktörlerden birisini şöyle açıklar:

“Bu eseri telif etmemde beni en çok teşvik eden kardeşlerime Allah Teâlâ'nın şu ayetinde bildirdiklerini: “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye, Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din (şerîat) kıldı.”¹⁷⁹ uygulamalarına yardımcı olmaktadır. Böylece taklitleri hakkında, diğer imamların da Rablerinin hidayeti üzere olduklarını dilleri ile söylemeleri ve buna kalpleri ile inanmaları arasındaki mutabakat sağlamış olacaklardır. İmamlarına karşı edebi gözetmede, onların haklarını ancak bu şekilde gerçekleştirmiş olurlar. Onlar böylece âhirette buna terettüp eden sevabı kazanmış olurlar. (kendi mezhep imamının dışındaki) Diğer imamların da Rablerinin hidayeti üzere olduğunu dili ile söyleyen ancak kalbi ile buna inanmayan Resulullah'ın kötölemiş olduğu küçük nifak ile hakîkati örtmüş olur. Allah Teâlâ, kafirlerin münafıkları küfür sıfatlarından kaynaklanan kötülenmelerinin yanı sıra özellikle nifakları sebebiyle de zemmetmiştir/kötölemiştir. “Ey Resul kalpleri imân etmediği halde ağızlarıyla ‘inandık’ diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar (ın hali) seni üzmesin.”¹⁸⁰ Bilinmektedir ki, Allah'ın kafirleri ayıpladığı şeyden öncelikle Müslümanların beri ve uzak olması gerekir. Buna benzeyen şeylerden kaçınmalıdırlar. Bu (beyân), mukallitlere, kendi mezheplerinin kaide ve usullerine muhalefet ettiği için şerîatta içtihat ehli olanlardan herhangi bir âlimi inkâr etmelerinin kapısını kapatmaktadır. Çünkü o, Rabbinin hidayeti üzeredir. Ve belki de (inkâr ettiği mezhep imamı) mezhebindeki delil ve hüccetlerini kendisini inkar edene gösterir, ve böylece kendisini inkâra koyulduğu için onu mahcup ederdi. İşte bu, bu kitabı (Mîzânu'l-Kübrâ) telif etmemizin esas maksatlarından birisidir.”¹⁸¹

Şa'rânî, hadîsleri ve müçtehit imamların kavillerini dikkatlice incelediğini belirterek, bunların “teşdît” ve “tahfîf” olmak üzere iki mertebenin dışında olmadıklarını, “teşdît”in kuvvetliler için, “tahfîf”in ise zayıflar için geçerli olduğunu savunur.¹⁸² *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserini de bu temel üzerine binâ ederek, “mîzân”

¹⁷⁹ 42. Şûrâ, 13.

¹⁸⁰ 5. Maide, 41.

¹⁸¹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/66.

¹⁸² Şa'rânî, *A.g.e.*, I/95.

olarak adlandırdığı metodunu fikhî bir mesele hakkında mezhep müçtehitlerinin hükümlerindeki ihtilâfların yanı sıra çelişkili fikhî hadîslere de uygular:

“Bu kitapta (mîzân), manalarının açılması ve izâhı için ihtiyaç duyulacak her şeyi sonuna kadar açıklama yolunu seçtim. Tenâkuz olduğu söylenen hadîsleri ve fikhın temizlik babından son babına kadar müçtehitlerin ve onlara uyanların sözleri ile beni haksız çıkarmalarına karşılık olarak, onlara şerîatta tenakuz olmadığını gösterinceye/anlayıncaya kadar, şerîatın iki mertebesi olan “tahfif” ve “teşdît” üzere cevap verdim...”¹⁸³

Şa'rânî, bir kimsenin mîzânı kavrayabilmesi için öncelikle şuna imân etmesinin gerekli olduğunu belirtir:

“Allah, her şeyi bilir, ezeli ve ebedî olarak her şeye hükmedicidir. Bu alemi yaratıp hallerini muhkem (ahkeme ahvelehu), işlerini temyiz (meyyeze şuûnuhu), kemalini sabit eylediği zaman onu, sınırlandırılması mümkün olmayacak derecede görüldüğü gibi muhtelif eyledi. Kullarını saîd ve şâki olmak üzere iki kısma ayırması, hikmetinin benzersizliğini, nimetlerinin büyüklüğünü ve rahmetinin genişliğini göstermektedir. (şakî ve saidden) her birisi için va'd ve vaîd'den yaratılışlarına taalluk edeni istimal etti. Adaleti ve faziletinin genişliği gereğince bu dünyada onlardan her birisi için bu dünyada adâleti ve faziletinin genişliği gereğince işlerini ve durumunu düzene koyması için... Böylece yaratma işi, kainât nizamı, zaman ve mekan durumu tamamlandı....”¹⁸⁴

Allah, faydalı olan her şeyi mutlak olarak faydalı kılmamış, ve her zararlı olan her şeyi de mutlak olarak zararlı kılmamıştır. Bir kimse için zararlı olan bir şeyi başka bir kimse için faydalı, yine bir kimse için faydalı olan bir şeyi başka bir kimse için zararlı olacak şekilde; bir vakitte zararlı olan bir şeyi başka bir vakitte zararlı, yine bir vakitte faydalı olan bir şeyi başka bir vakitte faydalı olacak şekilde yaratmıştır.¹⁸⁵ Böylece Şa'rânî, ihtilâfın yaratılışın doğasında olduğunu göstermeye çalışarak mîzânın iki prensibini, “teşdît” ve “tahfif” prensiplerini ispatlamaya çalışır.

Şa'rânî'nin, mîzânla gerçekleştirmek istediği amaçlardan birisi de “şerîat” ve “hakîkat”ı uzlaştırmaktır. Zira Şa'rânî'ye göre dört mezhep imamı mezheplerini aynı

¹⁸³ Şa'rânî, A.g.e., I/78.

¹⁸⁴ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mîzân, I/72.

¹⁸⁵ Şa'rânî, A.g.e., I/72-73.

zamanda hakikat temelleri üzerine kurmuşlardır. Şa'rânî'nin bu konuda söyledikleri de açıkça buna işaret etmektedir:

*“Zâhir ve bâtın âlimlerinin nurları, şeriatın nurunun ışığından tutuşmuştur. Müçtehitlerin ve onlara uyanların (mukallitlerinin) her sözü hakikat ehlinin görüşlerini teyit etmektedir. Bize göre bunda şüphe yoktur. Temizlik bâbından fıkıhın son babına kadar, her meselede müçtehit imamların sözlerini, hakikat ehlinin sözleriyle açıklayarak teyit etmemin nedeni budur...Tüm bunlar, mezheplere uyanların, imamlarının sözleri ile yakîn üzere inanarak amel etmesi için talebelerin kalbini kuvvetlendirmekte, hakikatin şeriatı, şeriatın da hakikati teyit ettiğini göstermektedir.”*¹⁸⁶ Şa'rânî, bu konuda tasavvuftaki rehberlerinden Afdaluddin'den şunları nakleder: *“Mezhep imamlarının herbiri mezheplerini, sahih keşiflerle kuvvetlendirmiş, hakikat temelleri üzerine bina etmişlerdir.”*¹⁸⁷

Şa'rânî, Ali el-Havvâs'a köpek, kedi, fare gibi hayvanların kirlettiği (müstamel) sudan abdest alma konusunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşleri hakkında sorunca Havvas şöyle cevap vermiştir:

*“Ebû Hanîfe ve talebesi en büyük keşf sahiplerinden idiler. İnsanların abdest aldıkları suyu gödüklerinde, suya karışan pisliklerin cinslerini ayırt ederlerdi. İmâm (Ebû Hanîfe) keşf sahibiydi. Müstamel (kullanılmış) su hakkındaki görüşü, suda (keşfi olarak) büyük, küçük, mekruh ve hilâfi evlâdan kusurlar gördüğü içindir.”*¹⁸⁸

Şa'rânî'ye göre mîzânı keşfî olarak kavrayan bir kimse, şeriatın kaynağına ulaşacağı için (aynu's-şerîa) hükümlerini imamlarının aldığı kaynaktan almış olacağını dolayısıyla taklitten kurtulmuş olacağını savunur. Şa'rânî bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar:

*“...Mîzânın zevkine ulaşan bir kimse sonsuz cennete girer. Tüm mezhep müçtehitlerinin ve onlara uyanların sözlerini kabul eder ve böylece onların makamına ulaşır. Hatta sanki, o kurucusuymuş gibi mezhebin veya kavlin delilini ve çıkarıldığı yeri (İstinbât kaynağını) bilir.”*¹⁸⁹

Yine Şa'rânî bu konuda şunları söyler:

¹⁸⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/185.

¹⁸⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/175-176.

¹⁸⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/333.

¹⁸⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/80.

*“Velâyeti Muhammediyye makamına adım atan bir kimse hükümlerini müctehitlerin aldığı kaynaktan alır ve bütün âlimleri taklit etmekten kurtulur. Ancak Resulullah’a uyar.”*¹⁹⁰

Ancak, Şa'rânî, mezhep imamlarının sözlerini teslîm yoluyla kabul etmeyi kulun en düşük derecesi olarak görür. Mîzânla maksadının bu dereceden yukarı çıkmak ve taklidden kurtulmayı sağlamak olduğunu söyler:

*“Bu mizânla maksadımız, teslim derecesinden yukarı çıkmak, mukallidin imamlarının muttali olduklarına vakıf olmasını ve mukallidin onlar gibi nazar ve istidlal veya keşf ve iyân yoluyla ilmini almasını sağlamaktır.”*¹⁹¹

Şa'rânî, mîzânı metodunu benimseyen bir kimsenin, kendi mezhebinin dışındaki diğer mezhep imamlarının görüşlerine uyma konusundaki tereddütlerinin giderilmiş olacağını belirtir. *“Bütün mezheplere bağlı olanlar azîmetle amel edemeyenin ruhsatla amel etmesinin caiz olduğunu bilirler o halde bu mizânı telif etmeniz ne faydası vardır?”* şeklinde kendisine yöneltilen bir soruyu şu şekilde cevaplandırır:

*“Söylediğiniz doğrudur. Ancak, mezheplere mensup olan (mukallitler), ruhsatla amel ettikleri zaman, onların Kitap ve sünnete uygunluklarını ve (bu ruhasatların) tevcihlerini bilmedikleri için, ruhsatları uygulamada kendilerinde bir darlık ve sıkıntı duyarlar. Bu mizânın sahibi ise böyle değildir. Çünkü bu mizânın sahibi, onların tevcihlerini Kitap ve sünnete uygunluklarını bildiği için, gönül rahatlığı ile onlarla amel eder. İbadetlerinin sıhhati konusunda, yakîn sahibi olan nerede, bu konuda şüphesi olan nerede!”*¹⁹²

Şa'rânî, kendi döneminde bir kimsenin müctehit imamlar mertebesine ulaşım ulaşamayacağına dair herhangi zayıf bir delilin de olmadığını belirtir. Ancak bu konuda ileri bir adım atmaz:

“Bazı kimseler: ‘İnsanların şu anda müctehit mertebesine nazar ve istidlal yoluyla değil yalnız keşf yoluyla ulaşabileceğini’ söylemişlerdir. Çünkü bu makamı dört mezhep imamından sonra İmam Muhammed İbn Cerîr et-Taberî dışında iddia eden olmamıştır. Ancak onun da bu makamda olduğu kabul edilmemiştir.

¹⁹⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/127. Şa'rânî, şeriatın kaynağına ulaşan bir evliyânın, Şafii veya Hanefî olarak bildirilmiş olmasını kemal makamına kavuşmalarından önce olmasına bağlar. Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, I/132-133.

¹⁹¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/88.

¹⁹² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/190.

Mâlikilerden İbn Kâsım ve Ebû Abdullah Esbağ, Hanefilerden İmam Muhammed ve Ebû Yusuf, Şafîilerden Müzenî ve Rebî gibi mutlak içtihat iddiasında bulunanların hepsi imamının koyduğu usûl ve kaidelerden çıkmayan mutlak müntesibi kastetmişlerdir. Öyleyse bildiğimiz kadarıyla dört mezhep imamından sonra hiç kimse Kitap ve sünnet'ten daha önce bilinmeyen hükümler çıkaracak güçte değildir. Bir kimse böyle bir iddiada bulunursa kendisine imamlardan herhangi bir kimsenin çıkarmadığı bir hükmü çıkarmasını söyleriz. Elbette buna güç yetiremez. Bununla birlikte Allah'ın kudreti geniştir. Bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'in mucizeleri ve hükümleri gerçekte kesilmez.”¹⁹³

Mîzânî zevk yoluyla kavrayamayan bir mukallidin ise kendi mezhebindeki iki kavilden daha râcih olan görüşle amel etmesi gerekir.¹⁹⁴ Ancak mîzânın zevkine ulaşan bir kimsenin bu konudaki konumunu ise Şa'rânî şöyle açıklar:

“Mîzânî zevk yoluyla kavrayan bir kimse, şerîatin kaynağından çıktıklarından dolayı mezhepleri eşit gördüğü için belirli bir mezhebe göre ibadet etmekle emrolunmaz. Ona göre şerîatta bir mezhep diğer bir mezhepten evlâ değildir. Çünkü ona göre her mezhep, ağın ilk gözünden istifade edilerek yapılan diğer gözler gibi şerîatin kaynağından çıkmaktadır. Bu keşfin sahibi, yakîn makamında, müçtehitlerle eşit olur. Belki de bazılarının daha yukarıda olur. Çünkü ilmini şerîat pınarından almıştır. Müçtehit için şart olan içtihat aletlerini elde etmeye muhtaç değildir.”¹⁹⁵

Tüm bunlardan Şa'rânî'nin mîzân metoduyla şu dört temel fonksiyonu gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir:

1- “Şerîat” ve “Hakîkat”ı uzlaştırmak.

2- Çelişki arzeden fikhî hadîsleri uzlaştırmak. Hz. Peygamber, ismet sıfatına sahip olduğu için onun sözleri arasında ihtilâf yoktur. Onun hadîsleri şerîatin iki mertebesi olan “azîmet” ve “ruhsat”ı yansıtır.

3- Peygamberler ismet sıfatına sahip iken âlimler ise hatadan mahfuzdurlar. Bu yüzden mezhep müçtehitlerinin sözleri arasında da gerçekte bir ihtilâf yoktur. Onların sözleri arasındaki farklılıklar da şerîatin iki mertebesi olan “azîmet” ve “ruhsat”ı yansıtmaktadır.

¹⁹³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/168-69.

¹⁹⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/86.

¹⁹⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/86-87. Şa'rânî bunu, su doldurmak üzere yola çıkan yolu bilmeyen ve bilen kimsenin durumuna benzetir. “Yolu bilmeyen kişi de kabını su ile doldurur. Yolu bilen ve bilmeyen kimse arasında fark yoktur.” Bkz., Şa'rânî, *A.g.e.*, I/87.

4- Keşfî olarak şerîatın kaynağına (aynu’ş-Şerîa) ulaşarak, taklitten kurtulmak ve fikhî hükümleri mezhep imamlarının aldığı kaynaktan almak.

1) Mîzân’la “Şerîat” ve “Hakîkat”ın uzlaştırılması:

İslâm dünyasında irfânî akımların yayılmasıyla birlikte mutasavvıflar, dinin zâhiri hükümlerine “şerîat”, bâtınî yönüne ise “hakîkat” adını vermişlerdir.¹⁹⁶ Ancak bu tasnif ulemâyı ciddi bir şekilde endişelenmiştir. Sûfilerin en katı hasımlarından birisi olan İbn Cevzî bazı sûfilerden şöyle bahseder:

“Bir müddet riyâzet yaptıktan sonra saflaştıklarını (cevher haline geldiklerini) sanarak ‘Şimdi artık ne yapacağımızın bir önemi yok, emir ve yasaklar avamın sorumlu olduğu şeylerdir, hakîkate erenlerden bu sorumluluklar düşer’ diye iddia etmişlerdir. Bu kimseler şunu da ileri sürmüşlerdir: ‘Nübüvvetin özü, hikmet ve maslahata râcidir. Bundan murat ise avamın kontrol edilmesidir. Biz avam olmadığımıza göre, mükellef de değiliz. Biz, bu merhaleyi aşıp hikmeti elde ettik.’”¹⁹⁷

İbnu’l-Cevzî (öl.597/1201), bu durumun “Şeytanın sûfilere şaşırtmasından” (telbîsu İblîs) kaynaklandığını belirterek, onların şerîatın gereklerinden muaf olma iddialarını şiddetle eleştirir. Sûfilere yönelik “Bâtınî suçlaması” kişinin dinin açık bir düşmanı, dolayısıyla da devlet ve toplum düzeninin düşmanı olduğunu iddia etmek anlamına gelmiştir. Bu yüzden böyle bir suçlamayla karşı karşıya kalan mutasavvıflar zâhir-bâtın, şerîat-hakîkatın her ikisini de birlikte benimsemenin gereğini vurgulamaya başlamışlardır.¹⁹⁸ Nitekim Kuşeyrî (öl.465/1073) “şerîat” ve “hakîkat”ı tanımlarken, bu ikisi arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamıştır:

“Şerîat, ubudiyete (kulluğa) sınıksız sarılmak emridir; hakîkat ise rububiyeti temâşa/müşahede etmektir. Hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şer’î hüküm, makbûl değildir. Şerîatle mukayyet olmayan hiçbir hakikat de makbul değildir. Şerîat halka mükellefiyetler getirmiştir. Hakikat ise [bize] Hakk’ın tasarrufunu ve idaresini bildirmiştir. O halde O’na ibadet etmek; şerîat, onu müşahede etmek ise; hakîkattir. Şerîat emredileni ifâ etmektir. Hakikat Allah’ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açığa

¹⁹⁶ Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1996, s.534.

¹⁹⁷ İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, İdâretu’t-Tibâtî’l-Muniriyye, Kahire, 1928, s.367.

¹⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Komisyon), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s.361-362.

çıkardığını görmektir. Ebû Ali Dekkâk'ın şöyle dediğini işitmiştim: (Kurân-ı Kerim'de Fatiha suresindeki) *ıyyâke nabudu* “sadece sana ibadet ederiz” ayeti şerîatı korumak için, *ıyyâke nestaîn* “sadece senden yardım dileriz” ayeti ise hakîkatı ikrar içindir. İyi bil ki: Allah'ın emri ile vâcib olması bakımından her şerîat aynı zamanda hakîkattir. Aynı şekilde (âriflerin Allah hakkındaki) marifetleri de Hakk Teâlâ'nın emri ile vâcib olduğu için, her hakikat aynı zamanda bir şerîattir.”¹⁹⁹

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in (öl.297/909), sûfî marifeti hakkında konuşan birisiyle olan diyalogunu anlatmaktadır. O kişi: “Allah hakkında marifet sahibi olanlar, iyilik ve ibadet gibi amelleri terketme ve Aziz ve Celil olan Allah'a yaklaşma derecesine ulaşan kimselerdir.” diye iddia edince, Cüneyd ona şöyle karşılık vermiştir: “Bu, amellerin lüzumsuzluğuna inanan bir topluluğun sözüdür. Bu tavır, bana göre büyük bir hatadır. Hırsızlık ve zina yapanın durumu bu sözü söyleyenin hâinden daha iyidir. Şüphe yok ki, Allah Teâlâ hakkında marifet sahibi olan ârifler, amelleri Allah Teâlâ'dan alırlar ve bu amellere göre hareket etmek suretiyle yine ona dönerler. Amel ile arama bir engelin girmesi hâli hariç, bin sene ömrüm olsa, iyi amellerimden zerre kadar eksiltmezdim.” Kuşeyri bu kimseye Cüneyd'in söylediği rivâyet edilen bir sözü daha ekler: “Kur'ân ezberlemeyen ve hadîs yazmayan kimselere, tasavvuf yolunda tâbi olunmaz: Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle mukayyettir.”²⁰⁰

Böylece Kuşeyrî, hem bâtinî anlayışın konumunu hem de “şerîat” olarak adlandırılan Allah'ın taktir ettiği ilâhî bilgiyi tasdik eder. Birbirine referans gösterilmeksizin ne “şerîat” ne de “hakîkat” anlaşılabilir, Allah'a bağlılık, hakîkatin derin bir bilincinden yoksun olunduğunda noksan olacak, aynı şekilde hakîkatin kavranması da şerîatın sınırlamaları inkar edildiğinde noksan olacaktır.²⁰¹ Kuşeyrî, manevî gelişimin asıl aracının ve kişiyi mükemmel bir bilgiye yönelten asıl aracın şerîata uyum olduğunu teyit ederek, “şerîat” ve “hakîkat” arasında bir uyum sağlamaya çalışmış ve böylece ılımlı bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuştur.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, Abdulkerim b. Havâzin, *Kuşeyri Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1991, s.219.

²⁰⁰ Kuşeyrî, *A.g.e.*, A.y.

²⁰¹ Johnson, Katharyn, “The Unerring Balance of The Law I”, s.284-285.

Kuşeyrî'den yarım asır sonra Gazzâlî (öl.505/1111) de, dinin öğretileriyle tasavvufu, “hakikat” ile “şeriat”ı uzlaştırma görevini üstlenmiştir.²⁰² Tasavvufa dini bir temel kazandırmış, Kur’ân-ı Kerîm ve hadîsin unsurlarını bütünüyle meczederek, insanların aradığı hakikati tasavvuf tarikinde bulmuştur. Ancak, bu hakikat onu şeriatın yüz çevirtmemiş ve selefin inancından vazgeçirmemiştir. Bilakis, Gazzâlî, dini hayatını koruyabilmek için iki önemli noktaya sıkıca sarılmıştır. Bunlardan birincisi, şeriatın kudsiyetini ikrar, ve titizlikle ona bağlanmak; ikincisi ise Allah’ın zatının kadîm oluşu, hâdislere muhalefeti, insan nefsinin kemâl sıfatlarla muttasıf olması ve böylece başka mahlûkattan daha fazla Allah’ı bilmesinin imkânına rağmen, hangi tarzda olursa olsun ilâhîlik vasfıyla sıfatlanamayacağını ön şart olarak kabulü içeren Allah’a bakış açısıdır.²⁰³ Gazzâlî’ye göre “*Hakikat, şerîata zıddır, bâtın, zâhire muhaliftir*” diyen küfre girmiştir. Şeriatla sınırlandırılmamış hakikat, faydasızdır.²⁰⁴ Gazzâlî’ye göre de Kuşeyrî’de olduğu gibi, “Şeriat”, mahlûkatı, sorumlu tutmak için gelmiş, “hakikat” ise hakkın tasarrufundan haber verir. “Şeriat” emirleri yerine getirmen, “hakikat” mukadderâtı, gizli ve açık olan şeyleri müşahede etmendir. “Hakikat”, şeriatın zâhirinde vârid olan şeyleri, müşahede yoluyla teyit etmekten ibarettir. “Şeriat”, ibadet ile ilgili amelleri yerine getirmeni ister, “hakikat” ise, ulûhiyeti ve Hakk’ın kâinattaki tasarrufunu müşahade ettirir. Kazâ ve kaderden bilmediğin sırlara seni muttalî kılar.²⁰⁵

Kuşeyrî, Ebû’l-Kasım Cüneyd ve Gazzâlî gibi sûfîler bu şekilde şeriatla tasavvufu uzlaştırmaya çalışırken, Hakîm et-Tirmizî (öl.285/898), velâyetin İslam’daki konumunu ele almış ve kendisinden sonrakileri derin bir şekilde etkileyen bir velîlik tanımı yapmıştır. Hucvîrî’nin dediği gibi, Tirmizî’den sonra velâyetin “*tasavvuf ve marifetin esası ve kaidesi*” haline gelmesi süratli bir şekilde gerçekleşmiştir.²⁰⁶ *Kitâbu Hatmü’l-Evliyâ* adlı eserinde şerîata teslimiyet aracılığıyla manevî gelişimin elde edilebileceği görüşünü desteklese de vurguda ufak bir farklılık

²⁰² Bkz., Nicholson, Reynold, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2004, 91-92.

²⁰³ Affî, Ebu’l-Alâ, *Tasavvuf-İslâm’da Mânevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 1999, s.106-107.

²⁰⁴ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, (çev. Ahmed Serdaroglu), Bedir Yay., İstanbul, 1986, I/253.

²⁰⁵ Gazzâlî, *A.g.e.*, I/253-254.

²⁰⁶ Johnson, Katharyn, *The Unerring Balance of The Law I*, s.285-286; Câbirî, *A.g.e.*, s.442; Arberry, Arthur John., *Tasavvuf- Müslüman Mistiklere Toplu bir Bakış*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya) Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s.58.

olmuştur. Sevgi bağılılığından ziyade marifetin elde edilmesine dayalı olan bir velâyet görüşünü savunmuştur. Metodunun anlaşılmasının başlangıcı, Allah Teâlâ'nın seçtiği velilerin olduğunun bilinmesidir. Allah bütün ilgilerden himmetlerini kesmiş, nefsânî arzu ve isteklerden onları kurtarmıştır. Her birisini bir makama yerleştirmiş ve bir marifet kapsını onlara açmıştır.²⁰⁷ Tirmizî, evliyâları, en fazla *marifet*le onurlandırılmış ve daha büyük manevî mükemmeliyeti elde etmeye çalışan dindâr kişiler olarak sıfatlandırmış ve böylece sevgi bağından ziyade irfânla eşit hale gelen bir süreç başlatmıştır.²⁰⁸

Hakim et-Tirmîzî'nin bu eseri, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin velayet ve nübüvvet teorisine kaynaklık etmiştir.²⁰⁹ İbnu'l-Arabî, irfânın tanımlanması yönündeki bu hareketi velayeti tamamlayan bir ölçü olarak görmüştür. İbnu'l-Arabî'nin anladığı şekliyle velîliğin ayırt edici belirtisi olan “marifet”, tamamıyla vahdet-i vücudcu bir niteliğe sahip olan marifettir. Onun nazariyesine göre, ancak bir tezahürü olduğu Allahla olan kesin irtibatını anlamasını ve Hakîkatle kendi aslî birliğini idrak etmesini sağlayacak bir marifet derecesine ulaşan herkes velîdir.²¹⁰ Artık velî sadece Allah'a teslimiyetle tanımlanan bir kişi değil aynı zamanda mutlakın muammâlîğının bilgisini elde etmiş olan kişidir.²¹¹

İbnu'l-Arabî ile birlikte, hayır ve şerrin, potansiyel olarak şerîatin insan davranışlarının özel hukukî standartlarını sağladığı iddiasına gölge düşürecek şekilde tanrının yansımaları olarak tanımlanması, şerîatin tasavvufî yolun rehberliğini yerine getirmedeki merkez konumu tehlikeye atılmıştır.²¹² Yine İbn Arabî'ye göre, İnsanlıkla Allah arasındaki ilişkinin velî tarafından anlaşılması onu, yaratılmış dünyada mevcut olan her şeyin Mutlak'ın mükemmeliyetinin yansımaları olduğunu farketmesinden başka bir şeye götürmez. Zira tabiat âleminin tâze meyveleri ve bereketli yeşillikleri yaratıcıyı “Râzık” olarak yansıtırken, İblis, O'nun rolünü “Mudlil” olarak yansıtmaktadır. Mümin, “Râzık” tarafından verilen yaşam için şükür ve minnettarlık ibadetlerini yerine getirirken, yaratılışın beğenmediği yönlerini bir

²⁰⁷ Câbirî, *A.g.e.*, A.y.

²⁰⁸ Johnson Katharyn, “A.g.m.”, s.286.

²⁰⁹ Arberry, *A.g.e.*, A.y.

²¹⁰ Affî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnu'l-Araî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, s. 102.

²¹¹ Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.286. İbn Arabî'nin “şerîat” ve “hakîkat” hakkındaki görüşleri için Bkz., Uysal, Muhyiddin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya, 2001, s-510-514.

²¹² Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, A.y.

“şer” olarak görmemelidir çünkü “Mudlil” Allah tarafından kendisi için seçilen bir isimdir.²¹³

İbn Arabî şerîattaki “emir” ve “nehiy” hakkında şunları söyleyerek “şerîat” ve “hakîkat”ı uzlaştıran ılımlı tasavvuf anlayışından ayrılmıştır:

“Emir itaati gerekli kılar. Bunun izahi şudur ki; mükellef ya isteğiyle emre boyun eğer ya da ona aykırı hareket eder. İsteğiyle itaat edenin durumu açık olduğu için ona söz yoktur. Aykırı hareket edene gelince, o kendi üzerine hakim olan itiraz ve muhalefet sebebiyle Allah’tan iki emrin birini ister. Bağışlanma ve yargılanmayı yahut sorumluluğu. Bu iki neticeden biri gereklidir. Çünkü emir nefisinde haktır. Herhalde kulun fiillerinden ve gidişinden dolayı Allah’ın kuluna itaati gerçekleştirme (mükafat ve cezada) kulun hal ve hareketi müessir olur. Şu hale göre bu makamdan din bir karşılık oldu. Yani hoş giden ve gitmeyen şeylerin mükafat ve cezası oldu. Hoşa giden şeyin mükafatı “Allah onlardan, onlar da Allah’tan razı oldular” mealindeki ayettir. İşte bu sevindirecek bir karşılıktır. “Sizden zulüm eden kimseye azabı tattırırız” mealindeki ilâhî tehdit ise hoş gitmeyecek şeyle cezalandırmaktır. “Biz onların kötülüklerinden vazgeçeriz” mealindeki ayet de bir mükafattır. Şu halde din’in ceza (yani mükafat ve mücazat) karşılığı olduğu sabit oldu. Nasıl ki Din İslamdır, İslam da Hakk’a itaat ve teslim olmaktır. Demek ki, Allah kulunun hoşuna gidecek ve gitmeyecek şeylere razı oldu. İşte bu sözler bu bapta Zâhir lisanıyla söylendi.”²¹⁴

İbn Arabî, İslâm’ı bir bireyin ancak fitratıyla hazır olduğu oranda izleyebileceği ilâhî emrin bir ifadesi olarak yorumlayarak hakîkat karşısında şerîatın konumuna zarar veren bir görüşü yansıtmıştır:

“Mümkün varlıklar, yokluktaki asılları üzerine sabittirler. Bunların nefislerinde ve Ayan-ı Sabitelerinde üzerinde bulundukları halin suretlerine bürünen Hakk’ın vücudundan başka varlıkları yoktur. Şu halde sen zevk ve acıyı duyanın kim olduğunu ve çeşitli hallerden her bir hâli takip edenin ne olduğunu anladın. Ceza ve mükafata da o sebeple Ukûbet ve İkâb denildi. Bu hayırda ve şerde de caizdir. Şu kadar var ki, halkın kullanımına göre ‘hayırda sevap ve Şerde ikâb’ denildi ve yine bu

²¹³ Husaini, S.A.Q., The Pantheistic Monism of İbn al-Arabî, Lahore, 1931, s.58-59; krş, Johnson, Katharyn, “A.g.m.”, s.286.

²¹⁴ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, (çev. M. Nuri Gencosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003, 109-110.

sebeple din, âdet ismini aldı veya böylece şerh edildi. Çünkü onun halini gerekli kıldığı veya dilediği şey kendi üzerine döndü.”²¹⁵

Katharyn Johnson, “*The Unerring Balance of The Law*” adlı makalesinde, İbn Arabî’nin velâyet düşüncesi hakkında şunları söyler:

“En sonunda, genel düşünceye hakim olacak olan velî kavramı, hem tarikatların (orders) tasavvufî çalışmalarında çıkarılmış olan bir kozmik otorite şahsiyeti hem de alıcının ahlâkî nitelikleriyle ilişkili olmayan manevî bir ihsân olarak velayet fikrini yansıtmıştır. Şerîatın emirleriyle denetim altına alınmamış ama eşsiz hikmeti kazanması sayesinde kozmik bir şahsiyet statüsüne yükseltilmiş olan velî böylece ahlâkî sınırlamalarla engellenmemiş güçlü etkili bir manevî güç olarak vardır. Arınma için fiziksel ve ruhi mücadeleye dayanan manevî cihat yolu şerîata bağlılığı öngörürken, böyle hiçbir düşünce velâyet (yolunu) sınırlamamıştır. Ahlâkî niteliklere ya da mistik hediyelere bakmaksızın, velîler Allah tarafından manevî ihsanların alıcısı olarak seçilmişlerdir. Sûfî, velâyet hediyesini elde etmeksizin Allah’la ilgili en âli bakış açısını kazanabilir; velî de manevî derecesine rağmen çok inkarcı bir mizaca sahip olabilir. Velâyetnin tasavvufî ayrılığı ve tarikatların velâyet ile ilişkisi, tarikatların mistisizmle (tasavvuf) ilişkisinin zayıf olduğu anlamına gelmektedir. Velâyetnin, alıcısının ahlâkî niteliklerinden bağımsız olarak var olduğu itiraf edildiğinden dolayı, ifrat tehlikesi hem sûfî tarikatların hem de toplumun içerisinde her zaman bulunmuştur.”²¹⁶

İbnu’l-Arabî velayet hakkındaki bu düşünceleriyle ılımlı tasavvuf tarafından benimsenmiş olan manevî gelişim usulünden ayrılmıştır. Artık Kuşeyrî, Cüneyd ve Gazâlî’nin “şerîat” ve “hakîkat” arasındaki ilişkiyle ilgili açıklamaları geçerli değildir. Çünkü, velâyete sahip olan kimselerin elde ettiği ilhamla ilgili bâtinî yorum şerîatın zahiri akidelerinden ayrılmaktadır. Johnson, İbn Arabî’nin velâyet teorisinde “şerîat” ve “hakîkat” arasındaki dengelerin bozulmasını şu şekilde değerlendirir:

“İbnu’l-Arabî’nin insanlığın ilâhi olanla ilişkisinin doğasıyla ilgili açıklamasıyla birlikte, “şerîat” ve “hakîkat” arasında özenle korunmuş olan bağ parçalanmıştır. Hakîkatin en derin şekilde anlama ihsanına kavuşmuş olan, yani Allah’ın himayesi altına aldığı kimseler, vahyin zâhiri gerçeklerini yalanlayan bir “yaratılış görüşü” varsaymıştır. Böylece onun velayet teorisi; evliyâlığın özel bir

²¹⁵ İbn Arabî, *A.g.e.*, 111.

²¹⁶ Johnson, Katharyn, “*A.g.m.*”, s.289.

ilâhî bilgiyi içerdği savunulduğunda ister istemez varolabilecek ifrat tehlikesini ortaya çıkarmıştır ve bu batini irfânla zahiri vahiy çelişmektedir. Velînin elde ettiği bilginin içeriğinin esası da şerîata bağlılığa/teslimiyete dayanan ılımlı tasavvuf yolunu reddetmektedir.”²¹⁷

İbn Arabî velâyet teorisinde, diğer Müslümanlarla birlikte İslâm’ın son ilâhî din ve her Müslümanın onun şerîatıyla bağlı olduğunu itiraf ederken, Hz. Peygamber’e vahyedilen şerîatın bilgisinin aynı tarzda ve aynı kaynaktan bazı sûfilere de vahyedildiğini kabul eder. “Gerçekte ise bunlar Muhammedinkilerle aynı olan ve kendilerine doğrudan doğruya Allah tarafından vahyedilen kendi şerîatlarının takipçisidirler”²¹⁸

Abdulvehhâb eş-Şarani'nin velayet teorisini, Rablerine daha kâmil bir kulluk yolu arayan kimseler için sağlam bir rehberlik kaynağı olarak şerîatın gerçek rolünün kendisine geri verebileceği bir vasıta olarak varsaymaya sevk eden sebep İbn Arabî ile birlikte velâyet anlayışındaki bu değişimdir.²¹⁹ Şa'rânî, Allah'ın kanunlarının insanlığa emrettiği şeylerle ilâhî ilham vasıtasıyla alınan irfân arasında aslında hiçbir çelişkinin bulunmadığına dair Kuşeyrî'nin kanâatini yansıtarak, şerîatın bir “mîzân” rolüne sahip olduğunu iddia eder. Bu mîzân, tüm ilhâmî bilgilerin, vahyin kati standartları karşısında tartılması gereken hatasız ölçü/dengedir.²²⁰ Mistik ifşâ vasıtasıyla kazanılmış tüm irfânları doğrulayacak olan şerîattır; çünkü onun kati standartları olmaksızın hiçbir Müslüman ilâhî ihsan neticesinde kazanılmış irfânla şeytânî ihamın alçak ürünlerinin arasındaki farkı ayıramaz. Bazı âlimlere göre sıhhat bakımından nasslara uygun olmakla beraber keşf yoluyla elde edilen bilgiyle amel edilmesini vâcip olarak görmemelerini Şa'rânî şöyle açıklar:

“Alimlerin keşf yoluyla elde edilen bilgilerle ameli vâcip olarak görmemeleri (keşfî bilgiyi) âlimin zâhiri nakil yoluyla elde ettiği bilgiden daha zayıf ve eksik olduğu için değildir. Bu (keşif yoluyla elde edilen bilgilerin vâcip olarak görülmemesi) keşfin sıhhatinin katî olması durumunda kitap ve sünnetin açık delillerinden addedilmesinden müstağnî olduğu içindir. Böyle bir keşif kitap ve

²¹⁷ “A.g.m.”, s.289-290.

²¹⁸ Affî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 105.

²¹⁹ Johnson, “A.g.m.”, s.290.

²²⁰ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/89-90.

sünnete uygundur. Ancak keşfin sıhhati katî değilse bu durumda keşfine şeytanın müdahalesi (hileleri) girmiş olabilir.”²²¹

Gazâlî ve diğer bazı âlimlerin belirttikleri gibi Allah şeytana mükâşefe ehlinin ilmini aldığı gök, arş, kürsi, kalem veya levhin suretinde bulunma gücünü vermiştir. Keşif ehli ilmini Allah’tan aldığını zannedebilir, o ilmi alır böylece hem kendisi sapıtır hem de başkalarını saptırır. Bu yüzden *Keşif sahibinin keşif yoluyla elde ettiği bilgiyi onunla amel etmeden önce Kitap ve sünnete arz etmesi gerekir. Şayet (keşfi bilgisi) şerîate uygunsa onunla amel eder, uygun değilse onunla amel etmesi haram kılınmıştır.*²²² Şa’rânî, keşfine hata karışmadan şerîatin pınarından/kaynağına ulaşan bir kimsenin elde ettiği bilgiden, yaşadığı müddetçe dönmesinin sahih olmadığını belirtir. Zira “*Sahih keşif her zaman şerîata uygundur.*”²²³

Şerîata bağlılık, manevî gelişim ve evliyâ makamının kaynağı için gerekli ön şart olduğu gibi, velî tarafından elde edilen keşfî bilgi de şerîatin doğruluğunu tasdik eder. Çünkü, velî peygamberin şerîatinin mirasçısıdır.²²⁴ Evliyâlar, bir aracı olmaksızın bilgilerini doğrudan şerîatin kaynağından çıkarabildikleri için onların Müslüman toplumundaki varlıkları Şâri ile canlı bir ilişki anlamına gelmektedir.²²⁵ Şa’rânî, Hz. Peygamberden sonra vahiy kesildiği için, müslümanlara teşrî hakkıyla görevlendirilen âlimlerin²²⁶ toplumdaki varlığını bir rahmet olarak değerlendirir.

Şa’rânî’ye göre, ilâhî ilhamı elde edebildiklerinden dolayı velîler diğer insanlara üstünlük sağladıkları bir şerîat anlayışına sahiptirler. Müslümanların takip etmesi için yeni bir “Kur’ân ve sünnet anlayışı” getirmek velîye özgü bir ayrıcalıktır. Peygamber gibi onun bilgisi de bir melek vasıtasıyla elde edilmiştir. Ancak peygamber meleklerle hem görsel hem işitsel ilişki kurabilirken, velî sadece bunlardan bir iletişim şeklini tecrübe edebilir. Peygamber vahiy meleğini görür ve böylece gördüğü ve işittiği konuşmayı birleştirir. Bu velî için söz konusu değildir. Velî ya meleğin sözlerini işitir veya onun şahsını görür ancak sözlerini işitmez.²²⁷

²²¹ A.g.e., I/89.

²²² A.g.e., A.y.

²²³ A.g.e., I/90.

²²⁴ Şa’rânî, *Kitâbu’-Mîzân*, 152.

²²⁵ A.g.e., I/157.

²²⁶ Şa’rânî “âlimler” ifadesiyle, keşfî bilgiyi elde eden evliyâ âlimleri kastetmektedir.

²²⁷ Şa’rânî, *Yevâkît*, II/83.

Şa'rânî, evliyânın en mükemmelinin dâhi hiçbir zaman peygamberlik makamına yaklaşmayacağını savunarak, İbnu'l-Arabî'nin, velînin bilgisini peygamberle aynı kaynaktan alabileceği iddiasını şiddetle reddetmiştir:

“Velâyetnin en üst mertebesi peygamberliğin başlangıcına dahi ulaşmaz. Şayet bir velî peygamberlerin vahiylerini aldıkları kaynağa yaklaşmış olsaydı derhal helâk olurdu. Evliyânın en üst makamı, ilhâmlarından (fetih) önce ve sonra şerîata uymalarıdır. Şayet onlar Hz. Muhammed'in şerîatinden ayrılırlarsa, helak olurlar ve yardımları kesilir...Çünkü Peygamberlerin ve evliyâların hepsi Hz. Muhammed'den alırlar. Şerîatını almadan önce İbrahim'i ve diğer peygamberleri izlemiş olması bunu doğrulamaktadır. Diğer yandan, O'na vahiy gelince, bu bağlılığı bırakmış ve Allah'ın kendisine vahyettiğine uymuştur. Bundan dolayı velî hakkında söylenecek söz onun üst sınırının Hz. Muhammed'in şerîatını tasdik eden ilham olduğudur. İlhamdan sonra bağımsız olarak davranamaz. Çünkü, artık (Nübüvvetu't-Teşrî) Hz. Muhammed'in ölümü ile sona ermiştir... Vahiy meleği, Hz. Muhammed'in şerîatını velîye açıklar ve onu şerîatın sırlarına yükseltir. Böylece o (ilhamını) hiçbir aracı olmaksızın bizzat Allah'ın elçisinden almış gibi olur.”²²⁸

Hem İbn Arabî'nin eserlerini hem de Kuşeyrî ve Gazâlî'nin eserleriyle tasavvuf düşüncesini şekillendiren²²⁹ Şa'rânî, görünen o ki, eserlerinde “şerîat” ve “hakîkat”i uzlaştıran Kuşeyrî ve Gazâlî'nin safında yer almıştır.²³⁰ Ancak, Şa'rânî “şerîat” ve “hakîkat”i uzlaştırmaya çalışırken İbn Arabî'yi eleştirerek değil tam aksine savunarak işe başlamıştır.

Şarani'nin velayetle şerîat arasındaki dengeyi yeniden kurmaya çalıştığı teorisi, içeriği büyük oranda İbn Arabî'nin *el-Futuhat el-Mekkiye*'sinden çıkarılmış olan *el-Yevakit ve'l-Cevahir* adlı eserinde ele alınmıştır. *Yevâkît*, hem İbnu'l-Arabî tarafından onaylandığı iddia edilen bidat teorileri ile tedirgin edilebilecek ihtiyatlı din âlimlerinin endişelerine hem de velayetin yapısı ve vahiyle ilişkisi konusundaki tasavvufî düşünceye hitap eden bir çalışmadır.

Şa'rânî, öncelikle İbn Arabî hakkındaki tartışmaları hafifletmek için, onun görüşlerinin tasavvufun kendisine has ıstılahlarını kavrayamayan kimseler tarafından

²²⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/220.

²²⁹ Bkz., Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen*, s.58-59, 70, Şa'rânî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde, Gazâlî'nin etkisi hakkında bkz. Tavi, Tefik, eş-Şa'rânî, *İmâmu't-Tasavvufî Asrihi*, s.107-108.

²³⁰ Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (çev.Andras, Ruth Hamori), s.160.

yanlış anlaşıldığını ve eserlerine bir takım bidat ifadelerinin sokuşturulduğunu iddia eder.²³¹ Nitekim Şa'rânî, *Fütuhât*'ta yer alan muğlak/şüpheli ifadelerin Konya'da bulunan el yazması asıl bir nüsha ile karşılaştırdığında, (asıl nüshada) şüpheli ifadelerin yer almadığını bildirerek, Ebû Tâhir el-Mağrîbî eş-Şâzîlî'nin böyle bir nüshaya sahip olduğunu söyler. Ancak tüm bunlarla birlikte Şa'rânî, *Fütuhât*'ta yer alan bazı bölümleri kendisinin de tam olarak anlayamadığını itiraf ederek, bu bölümleri âlimlerin tetkik etmesini ve şayet şerîata uygun değilse kabul edilemeyeceğini belirtir.²³²

Katharyn Johnson, Şa'rânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr* adlı eserinde ilhâmî bilgiyi, şerîatın emirlerini doğrulamaktan başka hiçbir şey yapmadığını göstermek için *Fütuhât*'ın dilini kullandığını belirterek, *"ve belki de bu nedenle Şa'rânî, şerîatın konumunu, karşısında tartılması gererken tüm bilgilere karşı kesin bir standart olarak anlatmak için İbn Arabî tarafından pek çok defa çağrıştırılan "mîzân" tasvirini benimsemiştir"* der.²³³

Şa'rânî, yukarıda zikrettiğimiz Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in şerîatı gereklerinden muafiyet hakkındaki görüşlerine yer vererek, velînin ahlâkî niteliklerinden bağımsız olarak var olan manevî bir güç olduğu kabul edildiğinde, ifrat tehlikesinin hem sûfî tarikatların içinde hem de toplum içinde daima var olacağını savunur.²³⁴ Şa'rânî en üst mertebedeki velîlerin bile şeytanın hilelerine maruz kalabileceğini belirterek, Abdulkâdir Geylânî'nin şeytanın kendisini nasıl ibadetlerden alıkoymaya çalıştığını anlatır:

"Bir keresinde parlak bir ışığın çevrelediği güzel bir şahsiyet ona göründü ve şöyle seslendi: 'Ey Abulkadir! Ben senin Rabbinim. Senin şeri sorumluluklarını kaldırdım. Dilersen bana ibadet et, dilersen etme.' Geylani, bu tür sözlerin şeytani bir vesvesenin ürünü olduğunu fark ederek, aniden bu görünen şahsiyeti azarladı. Ve onun bu sezgisi doğru çıktı; çünkü azarlanınca şeytan şeyhe, Rabbinden aldığı hukuk bilgisinin kendisini yetmiş kadar kimsenin içine düştüğü bir tuzaktan kurtardığını haber vermiştir Bir öğrencisi ona bu zeki ziyaretçisinin gerçekten bir şeytan olduğunu nasıl anladığını sorunca şu karşılığı vermiştir: 'Allah'ın elçisinin diliyle

²³¹ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, I/7.

²³² Şa'rânî, *A.g.e.*, I/3.

²³³ Johnson, Katharyn, "A.g.m.", s.292.

²³⁴ Johnson, Katharyn, "A.g.m.", s.289.

yasakladığı bir şeyde bana izin vermesi sayesinde. Allah asla elçisiyle yasakladığı bir şeyi daha sonra bir başkasına gizlice izin vermez.”²³⁵

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'da mezhep müçtehitlerinin ihtilâflarını uzlaştırması onun “şerîat” ve “hakikat” hakkında sahip olduğu düşünceye dayanmaktadır. Çünkü Şa'rânî'ye göre şerîatın kaynağına (aynu's-Şerîa) ulaşanlar arasında en önde gelenler, mezhep kurucuları olan müçtehit imamlardır. Müçtehit imamlar mezheplerini hem şerîat hem de hakikat temelleri üzerine kurmuşlardır. Bu yüzden keşfi bilgileriyle de mezheplerini tasdik eden müçtehit imamlar arasında gerçekte bir ihtilâf yoktur. Bu, Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'daki fikhî düşüncesinin temelidir. Şa'rânî, “*Müçtehitlerin kavillerinin şerîatın dışında olmasının imkansızlığı*” başlığı altında bu konu hakkındaki şu görüşlerine yer verir:

*“Onlar mezheplerinin usullerini/temellerini şerîatın zâhiri üzerine binâ ettikleri gibi aynı zamanda şerîatın en yüksek mertebesi olan hakikat üzerine binâ etmişlerdir. Onlar bazı mukallitlerin zannettiklerinin aksine aynı zamanda hakikat âlimleriydiler. O halde sözlerinden bir şeyin şerîatın dışına çıkması nasıl mümkün olur? Bu konuda bizimle münakaşa etmek isteyen, imamların makamlarını bilmiyor demektir. Allah'a yemin ederim ki, onlar hem hakikat hem de şerîat âlimleriydiler. Onlardan her birisi, kendilerinden sonra hiç kimsenin başka bir mezhebin kavillerine bakmaya ihtiyâç duymayacağı şekilde, şerî delilleri kendi mezheplerine ve diğer mezheplere göre neşretmeye muktedir kimselerdi. Ancak onlar insâf ve keşif ehli kimselerdi. İşin, Allah Teâlâ katında bir mezhep üzere değil, belli birkaç mezhep üzere karar kılınmış olduğunu bilirlerdi. Böylece onlardan her birisi kendisinden sonra gelenlere keşf yoluyla bilinecek olan kendi mezhebinin dışındaki bir takım meseleler bırakmışlardır.”*²³⁶

Şa'rânî, fıkıh konularına göre müçtehitlerin ihtilâflarını uzlaştırmaya başlamadan önce asıl amacının “şerîat” ve hakikat’i uzlaştırmak olduğunu şöyle açıklar:

“Şimdi müçtehit imamların kavillerini cem etmeye ve onları mîzânın iki mertebesi olan “teşdît” ve “tahfîf” mertebelerine arz etmeye, temizlik bahsinden fikhın son bahsine kadar, her bapta mezhep imamları arasında icmâ ve ittîfak halinde oldukları meseleleri bildirmeye, hakîkatin şeriatı, şeriatın da hakikatı teyit

²³⁵ Şa'rânî, *Yevâkît*, I/21,118.

²³⁶ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/181.

ettiğini açıklamaya, mezheplerinin usullerini hem şeriat hem de hakikat üzere kurdukları için müçtehit imamların şeriat âlimleri oldukları gibi aynı zamanda hakikat âlimleri olduklarını açıklamaya başlıyoruz. Keşf sahiplerinden bir kimsenin bana haber verdiğine göre onlar, cinlerin de imamlarıdır. Her mezhebin cinlerden olan talebeleri vardır, mezheplere uyarlar ve insanlar gibi zorluk çıkarmazlar. Benim bu kitapta gerçekleştirmek istediğimi, daha önceki fasıllarda söylediğim gibi fikhın ilk bâbından son bâbına kadar benden önce bir kimsenin yaptığını bilmiyorum. Burada tekrar arz edeyim ki, ehl-i keşfe göre hâkikat asla şerîata muhalif olamaz. Çünkü hakikî şeriat işlere aslında olduğu gibi hükmetmeye denir. Bu ise hakikat ilminin ta kendisidir. Şeriat hakikatine muhalif olamaz, aksi de öyledir. Çünkü bunlar, güneş ışığında bir şahsın gölgesinin kendisine olan nisbeti gibi birbirinin lâzımıdırlar. Bunların birbirine muhâlif olarak görünmesi ise, ancak hâkimin yalan hüccetle hükmetmesi durumundadır. Ancak burada da hâkim hüccetin doğru olduğuna kanâat etmiştir... ”²³⁷

2) Mîzân’la Çelişkili Fıkhî Hadîsleri ve Müçtehitlerin İhtilâflarını Uzlaştırması:

Şa'rânî mîzân metoduyla, “şeriat” ve “hakikat”i uzlaştırdığı gibi, çelişkili fikhî hadisleri ve müçtehit imamların ihtilâflarını da mîzânla gidermeye çalışmıştır. Şa'rânî'nin müçtehitlerin fikhî ihtilâflarını uzlaştırması onun “şeriat” ve “hakikat” uzlaştırmasına dayanmaktadır. Çünkü ona göre bütün müçtehitler hem “şeriat” hem de “hakikat” âlimleridirler. Şa'rânî'ye göre birbiriyle çelişkili gibi görünen hadisler arasında ve mezhep müçtehitlerinin hükümleri arasında gerçekte bir ihtilâf yoktur. Hadisler ve mezhep müçtehitlerinin fikhî ihtilâfları mîzân'ın iki mertebesi olan “tahfîf ” ve “teşdît”i yansıtmaktadırlar. Çünkü Şa'rânî'ye göre, “şeriat” iki mertebeye sahiptir. Şa'rânî, mîzânın bu temelini şöyle açıklar:

“Şeriat, emir ve yasaklar bakımından “tahfîf” ve “teşdît” olmak üzere iki mertebe halinde gelmiş olup, tek mertebe halinde gelmemiştir. Zira bütün mükellefler iki kısmın haricine çıkamazlar. Her asır ve zamanda imân ve beden bakımından zayıf veya kuvvetli olurlar. Kuvvetli olanlar, teşdide muhatap olup azîmetleri alırlar. Zayıf olanlar ise tahfîfe muhatap olup ruhsatları alırlar. Her iki grup da Rablerinin şeriatı

²³⁷ Şa'rânî, A.g.e., I/327-328.

ve gösterdiği yol üzere olurlar. Kuvvetli olan ruhsatlara inmekle emrolunmaz, zayıf olanlar ise azîmetle mükellef tutulmazlar.”²³⁸

Böylece Şa'rânî'ye göre şerîatın bütün delillerindeki ve âlimlerin sözlerindeki hilâf, bu mîzân uygulandığında ortadan kalkmış olacaktır.²³⁹

Şa'rânî, İmâm Şâfiî'nin, *‘iki hadîsi veya iki kavli uygulamak, birisini ilgâ etmekten evlâdır’* sözüne göndermede bulunarak, her bir hadîs ve mukabili veya imamların sözlerinden her bir kavil ve mukabili incelendiğinde ikisinden birisinin muhakkak “tahfîf” diğeri ise “teşdît” ifade edeceğini savunur. Her iki hükmü de konularına göre uygulamakla mükellef olacak insanlar vardır. Şa'rânî, bir hüküm hakkındaki iki hükmün tahfîf veya teşdît ifade etmemesinin mümkün olmadığını savunur. Bir mesele hakkında üç veya daha fazla görüş olması durumunda ise, mütehasıs olan bir âlimin her kavli uygun olduğu mertebeye çevireceğini ve imkanına göre tahfîf ve teşdide yaklaştıracığını söyler.²⁴⁰ Böylece zâhiren ihtilâf arzetsen de gerçekte bir ihtilâf yoktur. Çünkü mîzân'ın iki mertebesini yansıtmaktadırlar.²⁴¹

Şa'rânî, müctehitlerin görüşlerinin insanların dindeki kuvvet ve zayıflığına göre, onların durumlarına “şiddet” (teşdît) ve “hafiflik” (tahfîf) getirmenin dışında kalmayacağını söylemiştir:

*“Şerîat alimlerinin görüşleri, her insanın seviyesine göre; yakın (karîb), en yakın (akreb), uzak (baîd) ve en uzak (ebad) arasındadır, ve bildiğimiz kadarıyla onların hiçbir sözü (görüşü), şeriat kaidelerinin dışında değildir. İslam, imân ve ihsan derecesi bakımından farklı olsalar da şerîat nurunun ışığı onların hepsini kaplar ve kuşatır...Onların görüşlerinden hiçbirinin, mîzânın iki mertebesi (olan) “teşdît” veya “tahfîf” dışında olduğunu göremezsin. Şüphesiz şerîat genişliğinden dolayı onların söylediklerinin hepsini kapsamaktadır..”*²⁴²

Şa'rânî'ye göre, mîzânı kavrayan bir kimse, hadîsler arasında ihtilâf olmadığını ve müctehitlerin ve onların mukallitlerinin (onlara uyanların) tüm sözlerinin şerîatın dışında olmadığını görecektir:

²³⁸ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/62-63.

²³⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

²⁴⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/63-64, 109.

²⁴¹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/109.

²⁴² Şa'rânî, *A.g.e.*, I/60-61.

“Temiz Şeriat hilâfın olduğu her meselede emrin ve nehyin mevcudiyeti bakımından “tahfîf” ve “teşdît” olmak üzere iki mertebe üzere gelmiş olup, bazı mukallitlerin zannettiği gibi tek mertebe üzere gelmemiştir. Böylece tenâkuzun varlığıyla onlar arasında meydana gelen hilâf aslında hilâf ve tenâkuz değildir. Çünkü şeriatın tümü emir ve nehye racidir. Onlardan her biri âlimlere göre tahfîf ve teşdît olmak üzere iki kısma ayrılır. Beşinci hüküm ise mübah olup, bu her iki taraf için de ortaktır. Sâlih niyetle mendub kısmına, kötü niyet ile mekrûh kısmına ayrılır. Şeriatın bütün hükümleri bunlardır.”²⁴³

Şa'rânî, yukarıda anlattıklarını şöyle izah eder:

“İmamlardan birisi mutlak emri kesin vücûba, bir başkası mendûba hamleder. Yine imamlardan birisi mutlak nehyi harama bir başkası mekruha hamleder. Teklîf bakımından her iki mertebeye de muhatap olan insanlar vardır. İmân ve beden bakımından kuvvetli olanlar şeriatte açık olarak vârid olan (bildirilen) azîmet ve ruhsata veya bu mükellefin mezhebinde istinbât edilen azîmete ve teşdîde muhataptırlar. İmân ve beden bakımından zayıf olanlar ise ruhsata ve tahfîfe veya bu mükellefin mezhebinde istinbât edilen ruhsat ve tahfîfe muhatap olurlar. Nitekim Allah buna işaret etmiştir. O halde gücünüz yettiği ölçüde Allah'tan korkun”²⁴⁴ Resûlullah'ın ‘Bir işle emrolunduğunuzda ondan elinizden geldiği kadarını yapın’ hadîsi de bunu göstermektedir.”²⁴⁵

Şa'rânî'nin hadîsler arasında çelişkinin olamayacağı iddiası, Peygamberlerin hatadan masum (ismet sıfatı) oldukları düşüncesine, müçtehit imamların fikhî hükümleri arasında da ihtilâfın ya da çelişkinin olamayacağı iddiası da onların hatadan mahfûz olmaları ve peygamberlerin vârisleri oldukları düşüncesine dayanmaktadır.²⁴⁶ Şa'rânî, müçtehit imamların fikhî hükümlerini uzlaştırmak ve hadîsler arasındaki ihtilâfları gidermek için “teşdît” ve “tahfîf” ya da “azîmet” ve “ruhsat” prensiplerinden hareket eder.

3) “Mîzân”da “Azîmet” ve “Ruhsat”:

²⁴³ Şa'rânî, A.g.e., I/66-67.

²⁴⁴ 64. Teğâbun, 16.

²⁴⁵ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mîzân, I/67.

²⁴⁶ Şa'rânî'ye göre “Âlimler devlet reisleri ile kaynaşmadıkça Peygamberlerin eminleridirler.” hadîsi ile, ümmetin âlimleri İslam dini için emin kılınmıştır. O halde şeriatın eminleri hain olamaz. Şa'rânî, A.g.e., I/60.

“Azîmet”, sözlük anlamı olarak, kararlılık, bir şeye kesin olarak yönelmek veya niyetlenmek anlamlarına gelir.²⁴⁷ Azîmet, Tahâ suresinde yer alan şu ayette de bu anlamda kullanılmıştır: “و لقد اٰخذنا ادم من قبل فَنسي و لم نجد له عَزْمًا” “Andolsun biz Adem’e ahid (emir) vermiştik. Ne var ki, o, (bizim ahdimizi) unuttu. Biz onda bir azim (ve sebat) bulmadık.”²⁴⁸ “Ruhsat” ise sözlük anlamı olarak kolaylık, kolaylaştırma ve izin verme gibi anlamlara gelmektedir. Mesela bir malın kolayca bulunup alınabildiği durumlarda ‘fiyat ucuzladı’ anlamına gelmek üzere Arapça’da “رخص السعر” denir.²⁴⁹

Şa'rânî'nin kullandığı azîmet ve ruhsat Fıkıh Usulündeki “azîmet” ve “ruhsat” değildir. Şa'rânî bu farklılığı şöyle izah eder:

“Bu mîzânda bildirilen azîmet ve ruhsattan maksadımız mutlak teşdîd ve tahfîftir. Usûl âlimlerinin kitaplarında tahdit ettikleri “azîmet” ve “ruhsat” değildir. Tahfîf mertebesini ruhsat olarak isimlendirmemiz mukabili olan teşdîd veya efdale göredir. Aciz olan mükellef şer’en takatinin üstünde olan bir fiili yapmakla teklif olunmaz. Tâkâtının üstündeki ile mükellef tutulmayınca ruhsatı yerine getirmesi, kuvvetlinin azîmeti yerine getirmesi gibi vâcip olur. Aciz olan bir kimse için ruhsattan o fiili tamamen terketme derecesine inmesi caiz değildir.”²⁵⁰

Fıkıh usûlünde ise “azîmet”, “Yüce Allah’ın mükelleflerinin hepsi için bütün durumlarda genel bir kanun olmak üzere ilkten koyduğu hükümler” demektir.²⁵¹ Mesela namaz, genel tarzda teşrî kılınmış bir hükümdür; her mükellef için ve bütün durumlarda bağlayıcıdır. Oruç, zekat, hac ve Allah’ın kullarını mükellef kıldığı diğer dinî vecibeler de böyledir. Aynı şekilde şarap içme murdar et ve domuz eti yeme, zina ve haksız yere adam öldürme gibi haramlık hükümleri de birer azîmet hükmüdür. Çünkü bunlar genel tarzda konmuş, her mükellef için ve her bir durumda bağlayıcı hükümlerdir. Fıkıh usulünde “ruhsat” ise, “Allah’ın kulların özürlerine binaen ve onların ihtiyaçlarını gözeterek koyduğu geçici hükümler” demektir.²⁵² “Sizden kim, hasta olur ve yolculuk halinde bulunursa tutmadığı günler sayısınca

²⁴⁷ Lane, William Edward, Meddu’l-Kâmûs -Arabic English Lexicon-, Librairie Du Liban, Beyrut, 1997, V/2038.

²⁴⁸ 20.Taha, 115.

²⁴⁹ Lane, A.g.e., III/1059.

²⁵⁰ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mîzân, I/98.

²⁵¹ Şaban, Zekiyuddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, (çev.İbrahim Kafi Dönmez), T.D.V.Y., Ankara, 1996, s.255.

²⁵² Şaban, Zekiyuddin, A.g.e., A.y.

başka günlerde kaza etsin” ayeti²⁵³ uyarınca Ramazan ayında mükellef için oruç tutmamak bir ruhsattır.

Fıkıh usulünde azîmet genel ve temel hüküm, ruhsat ise istisnâî hüküm demektir. Azîmetle genel ve normal durum, ruhsatta ise normalin dışında özür, ihtiyaç ve zaruret durumu söz konusudur. Şa'rânî ise, azîmeti dinlerinde azimli ve kararlı olan kimseler için “teşdîd” karşılığı olarak, ruhsatı ise dinlerinde daha zayıf olan kimseler için “tahfîf” karşılığı olarak kullanmıştır. Zira Şa'rânî'ye göre tek bir şeriat vardır ve bu şeriat teşdîd ve tahfîf olmak üzere iki mertebeye sahiptir. Şa'rânî azîmet ve ruhsatı şu örneklerle açıklar:

“Mutlak sudan yoksun olan kimsenin teyemmümü terketmesi caiz değildir. Aynı şekilde Fıkıh kitaplarında bildirildiği gibi farz namazında ayağa kalkamayıp, oturarak kılabilen kimsenin, yanına yatarak kılması, sağına veya soluna yatarak kılabilenin sırt üstü kılması, sırt üstü yatabilen kimsenin imâ ile kılması, imâ ile kılabilenin namazın fiillerini kalp ile yerine getirmekle yetinmesi caiz değildir. İşte bu mertebelerden her biri, bir öncekine göre azîmetle ruhsat gibidir. Bir öncekinden aciz olmayınca bir sonrakine inmek caiz değildir.”²⁵⁴

Şa'rânî'ye göre, mezhep imamlarının görüş farklılıkları ve görünüşte birbirine muhalif olan hadîslere “azîmet” ve “ruhsat” uygulandığı zaman ihtilâf ortadan kalkacaktır. Şa'rânî, azîmet ve ruhsatla ihtilâfin ortadan kalkmayacağını savunanlara ise şu cevabı verir:

“Hilâfin ortadan kalkmaması mîzanın zevkini alamayana göredir. Ancak bir kimse mîzânın zevkini alır iki hadîs veya iki kavli iki hal üzere (azîmet ve ruhsat olmak üzere) yorumlarsa hilâf ortadan kalkmış olur. O halde iki taife (hadîsler ve mezhep imamlarının kavilleri) arasında tahakkuk eden hilâf ortadan kalkmaz diyen bir kimsenin sözünü bu mîzânı anlayamadığına, hilâf iki hale hamledilerek ortadan kalkar diyen bir kimsenin sözünü de bu mîzânı anladığına hamlet.”²⁵⁵

Şa'rânî'ye göre bir hükümde ikiden daha fazla kavil bulunabilir. Ancak mütehassis olan teşdîde yakın olanı teşdîde, tahfîfe yakın olanı ise tahfîfe yaklaştırır. Birinin diğerine ilhak edilemeyeceği iki teşdîd veya iki tahfîf ve kavil bulunması

²⁵³ 2. Bakara, 195.

²⁵⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/98.

²⁵⁵ *A.g.e.*, I/81.

imkansızdır.²⁵⁶ Meselâ, dövülerek çocuğu düşen kadının diyeti hakkında Resûlullah'tan üç rivâyet nakledilmiştir. Bunlar²⁵⁷:

1- “Resûlullah cenîn hakkında bir köle veya bir câriye diyetine hükmetti.”²⁵⁸

2- “Resûlullah, ölen cenin için, bir köle veya bir câriye, ya da bir at veya bir katır gurrasine hükmetti.”²⁵⁹

3- “Resûlullah kadının bebeği için, yüz koyun diyetine hüküm verdi. Başka bir rivâyete göre ise iki yüz koyun diyetine hükmetti.”²⁶⁰

Şa'rânî'ye göre, bu rivâyetlerden birincisi ve üçüncüsü “teşdît”tir. Çünkü, bu miktardaki koyun, köle ve cariye den kıymetli olur. İkinci rivâyet, sahih ise, muhayyerliği belirtmesi bakımından “tahfîf”i ifade eder. Böylece bu rivâyetler mîzânın iki mertebesini yansıtır.²⁶¹

Diğer bir örnek de bayramda tekbir getirme konusundaki mezhep imamlarının ihtilâfıdır. Mezhep imamlarının bu konudaki görüşleri şöyledir:

1- İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre Kurbân Bayram'ında sünnet olduğu gibi, Ramazan Bayramı'nda da sünnettir.

2- Ebû Hanîfe'ye göre, Ramazan Bayramı'nda tekbir getirmek sünnet değildir.

3- Davut ez-Zâhirî'ye göre, Ramazan bayramında tekbir getirmek vaciptir.

4- İbn Hubeyre, Bakara suresi 185. ayette yer alan “Sayıyı tamamlamanızı, size doğru yolu gösterdiğinden dolayı Allah'ı tekbir etmenizi ister” ifadesine göre Ramazan Bayramı'nda tekbirin Kurban Bayramı'ndaki tekbirden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.²⁶²

Şa'rânî, bu görüşlerden birincisinin “teşdît”, üçüncüsünün “daha kuvvetli” (eşed), ikinci ve dördüncü görüşlerin ise “tahfîf” ifade ettiklerini belirtir. Böylece bu konudaki görüş farklılıkları mîzanın iki mertebesini ifade etmektedir. Şa'rânî'nin bu görüşler hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

²⁵⁶ A.g.e., I/63-64, 109.

²⁵⁷ Şa'rânî, A.g.e., I/319.

²⁵⁸ Buhârî, *Diyyât* 25, VIII/46; Müslim, *Kasâme* 11, III/1309.

²⁵⁹ Ebû Dâvud, *Diyyât* 19, no:4579, IV/705; Tirmîzî, *Diyyât* 15, no:1410, IV/24; Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, VIII/106.

²⁶⁰ Beyhâkî, A.g.e., VIII/113, 115.

²⁶¹ Şa'rânî, A.g.e., I/320.

²⁶² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, II/194.

“Birinci ve üçüncü görüşlerin açıklanması, bu konu hakkında rivâyet edilen hadise tâbî olmak ve ihtiyatı almaktır. Çünkü esas itibariyle vâcib olan emir bir kimsenin onu vücûbiyetten ayırmasına kadar aslı üzere kalır. Ebû Hanîfe’nin ve Nehâî’nin görüşlerinin açıklanması ise, bayram gününün neşe ve sevinç günü olmasıdır. Tekbir ise heybet ve tazimi akla getirir, neşesizlik ve üzüntü verir, bayram için matlûb olan neşe ve sevinci giderir. Bu görüş, tazimle neşeyi bir arada bulunduramayan küçüklere (asğâr) mahsustur. Birinci görüş ise büyüklere (ekâbîr) mahsustur.”²⁶³

Şa'rânî, mükelleflerin mîzânın iki mertebesi olan azîmet ve ruhsat arasında muhayyer olmadığını, azîmet ve ruhsatın ihtiyârî değil vücûbî olduğunu belirtir. Şa'rânî'ye göre azîmeti gerçekleştirebilen bir kimsenin ruhsata inmesi evlâ değildir:

“Ben azîmeti işlemeye gücü yettiği halde mükellefin azîmet ve ruhsat arasında muhayyer olduğunu söylemiyorum. Böyle bir şeyi söylemekten Allah’a sığınırım. Çünkü bu dinle alay etmektir. Ruhsat, azîmeti yerine getirmekten âciz olan kimseler için geçerlidir. O zaman ruhsat onun için azîmet olur... Bilakis derim ki, Her mukallidin mezhep imamının belirttiği ve ehli olduğu ruhsatla amel etmesi gerekir. Özellikle başka bir müçtehit mezhep imamının delili daha kuvvetli ise ve şayet gücü yetiyorsa imamından başkasının belirttiği azîmetle amel etmesi gerekir. Çünkü, hüküm esas bakımından başkasının değil ancak Şâri’in sözüne râcidir.”²⁶⁴

Şa'rânî'ye göre mîzânı kavrayan bir kimse müçtehitlerin görüşlerini şeriatın dışında görmeyecektir. Çünkü, onların görüşleri şeriatın iki mertebesini yansıtmaktadır. Şartlarına uyarak bir mezhebe göre amel eden bir kimse isabet etmiş olacaktır.²⁶⁵ Çünkü “Allah, azîmetlerinin (azîmet kıldıklarının) yerine getirilmesini sevdiği gibi ruhsatlarının (ruhsat kıldıklarının) da yerine getirilmesini sever.”²⁶⁶

Şa'rânî, bir müminin, iki mertebeye sınırlı olduğu için bildirilen her hadîsi ve istinbât edilen her kavlin uygulaması gerektiğini zayıf görüşlerle (mercûh) amel etmeyi terkeden kimsenin çoğu zaman sevabının noksan olacağını ve âlimlere karşı saygısızlık etmiş olacağını belirtir. Yine ona göre, mîzân ile amel eden bir kimse ise daha çok sevap elde edecek ve zayıf görüşlerin sahiplerine karşı edebi gözetmiş

²⁶³ Şa'rânî, A.g.e., II/194-195.

²⁶⁴ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mîzân, I/82.

²⁶⁵ A.g.e., s.100.

²⁶⁶ İbn Hanbel, Musned, II/108.

olacaktır. Çünkü terkedilen zayıf görüş (mercûh), ihtiyatı ifade etmiş olabilir bu yüzden onunla amel terkedilmez. Ya da bu zayıf görüş, ihtiyatlı olmayıp ruhsatı ifade edebilir. Hadiste açıkça belirtildiği gibi *Allah ruhsatların yerine getirilmesini de sever.*²⁶⁷

Şa'rânî, bu konuda Ali el-Havvâs'tan şunları nakleder:

*“Şerîat sahibinin ve imamlarından birisinin görüşünde birbirine muhalif olan sözleri iki hale hamlolunur. Çünkü, şerîat sahibinin sözleri tenâkuzdan âlidir. Aynı şekilde cahillik ve inatla değil, insaf gözüyle bakan bir kişi için mezhep imamlarının sözleri de böyledir... Zâhiri birbirine muhalif olan imamların bütün sözleriyle amel etme şartları bulunduğu zaman amel ediniz.”*²⁶⁸

4) Mizân'ın Keşfi Yönü:

Şa'rânî, *mizân* metodunu sûfîlerin bilgi elde etme metotları olan keşfî bilgidен elde etmiştir. Şa'rânî öncelikle Hızır (a.s.)'ın daha sonra Ali el-Havvâs'ın elinde sülûk ettiğini belirterek bir takım mânevî mertebelerden geçtikten sonra şerîatin kaynağına ulaştığını bildirir.²⁶⁹ Bu yüzden Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'sının mukaddimesi *el-Mîzânu'l-Hıziriyye* olarak da adlandırılmıştır.²⁷⁰

Şa'rânî, bir kimsenin mezhep müctehidlerinin sıhhat bakımından eşitliğini kavrayabilmesi ve mezheplerin aynı kaynaktan çıktıklarını sadece “imân” ve “teslimiyet” ya da zan ve tahmin yollarıyla değil “keşf” ve “yakîn” yoluyla elde edebilmesi için marifet sahibi bir şeyhin elinde sülûk etmesini gerekli şart olarak görür.²⁷¹ Şa'rânî, bu kimsenin sülûku müddetince yerine getirmesi gerekenleri ise şöyle sıralar:

“(Şerîatin kaynağını) elde etmenin yolu gece ve gündüz her zaman abdestli olmak, sülûk müddetince orucu terketmemek, hayvan eti yememek, açlığa dayanamayacak hale gelinceye kadar yemek yememek, kazancında, insanlara iyilikleri (salahları) ve zühdlerinden dolayı yemek yediren kimse gibi ve verâyı gözetmeksizin satışta bulunan çiftçiler ve vali yardımcılar gibi verâ göstermeyen bir kimsenin yemeğinden yememek, gece ve gündüz sürekli murakabeye devam ederek

²⁶⁷ A.g.e., I/117.

²⁶⁸ A.g.e., I/117-118.

²⁶⁹ Şa'rânî, *Mîzân*, I/124.

²⁷⁰ Brockelmann, G.A.L., Leiden, 1949, II/441-445.

²⁷¹ Şa'rânî, A.g.e., I/122.

bir an olsun Allah'ı aklından çıkarmamak öyle ki bazen bu durumdaki bir kişi kendisini, Rabbini görür gibi ihsân makamında görür. Bazen de kendisini ihsân makamından daha öte yakîn makamında müşahede edip, şühûdla değil imânla Rabbinin devamlı kendisine bakmakta olduğunu görür. Bu kulun en yüksek makamıdır. Çünkü o, muhayyilesindekinden başka bir şey görmemektedir."²⁷²

Şa'rânî kendi sülûkunu ise şöyle anlatır:

"Bunu ilk önce ilim, imân ve teslim yoluyla Hızır aleyhisselâm'dan aldım. Sonra keşf, zevk ve yakînî olarak şerîatin kaynağına ulaşınca kadar Efendim Ali el-Havvâs'ın elinde yaptığım sülûkle edindim. Bunda hiçbir şüphem yoktur. Nefsimle senelerce mücahede ettim. Uzanarak yatmamak için yalnız kaldığım odanın (halvetimin) tavanına bir ip bağlayıp, halkasını boynuma geçirdim. Verâ bakımından öyle bir dereceye ulaştım ki, verâda bulunduğum makama lââyık olmayan yiyecek bulamadığım zaman, kuru toprak yedim. Toprakta, etteki ve sütteki yağlılığı bulurdum. Herhangi bir vâlinin konağının önünden geçmezdim. İyice incelemeden bir şey yemezdim. Şerî ruhsatlarla iktifâ etmezdim. Bugüne kadar Allah'a hamdolsun bu hal üzereyim."²⁷³

Şa'rânî, bu mertebeye ulaştıktan sonra mezhep müctehitlerinin görüşlerinin aynı kaynaktan çıkmış olduğunu şöyle açıklar:

"Seyrim bu dereceye vardığı zaman, bütün âlimlerin sözlerinin kendisinden çıktığı temiz şerîatin kaynağına kalp gözü ile vakıf oldum. Her âlim için şerîatten çıkan bir kanal gördüm. Bu kaynakların hepsini saf, temiz bir şerîat olarak gördüm. Herbir müctehidin zan ve tahmin yoluyla değil keşf ve yakîn yoluyla musîb (içtihatlarında isabetli) olduğunu, şerîate göre bir mezhebin diğerinden evlâ olmadığını anladım. Açık bir delil olmaksızın, bir mezhebi, diğer bir mezhebe tercih etme konusunda bin kişi benimle mücadele etse artık kalbim ona yönelmez."²⁷⁴

Şa'rânî, 947 yılındaki Haccı esnasında Kabe'nin yanında Allah'tan ilmini artırmasını dileyince gaipen kendisine şöyle seslendiğini ıtır: *"Sana müctehidlerin ve kıyamete kadar onlara tabi olanların sözlerini sağlamlaştıran bir mîzân verdik, bu sana yetmez mi? Asrından bir kimsenin onu tatmış olduğunu göremezsin.*"²⁷⁵

²⁷² Şa'rânî, A.g.e., I/123-124.

²⁷³ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mîzân, I/124-125.

²⁷⁴ A.g.e., I/25-26.

²⁷⁵ A.g.e., I/126.

Şa'rânî, mezhep imamlarına ve onların mukallitlerine hüsnü zan göstererek, onların tüm sözlerine delil ve hüccet getirenlerin en doğru yolda olduklarını söyleyerek, tüm mezhep imamlarının rablerinin hidayeti üzere olduklarını keşf ve müşahade yoluyla kavrayamayan kimselerin ise teslim ve imân yolu ile bunu kabul etmeleri gerektiğini belirtir:

*“Onlar, ya nazar ve istidlâl, ya teslim ve imân ya da keşf ve ayân yolu ile mezhep imamlarının bütün sözlerine delil ve hüccet getirirler.”*²⁷⁶

5) Mîzân'ın Delilleri:

Şa'rânî, *el-Mîzânü'l-Kübrâ*'nın mukaddimesinde Mizân'ı kuvvetlendiren bir takım deliller ileri sürerek mîzânın sıhhatini ispatlamaya çalışır. Mîzanın sıhhati konusunda *‘Biz bunu âlimlerin hiçbirinden duymadık. Halbuki o alimler ilimde yüksek makamda olan kimselerdir. (mîzânın) Kitâp, sünnet ve imamların usûllerindeki delili nedir?’*²⁷⁷ şeklindeki bir soruyu cevaplandırır. Bu cevapların yanı sıra keşfi bilgi ile elde ettiğini belirttiği ve müçtehit imamların şerîatın kaynağına bağlılıklarını gösteren bir takım resimlere de yer vermiştir.²⁷⁸ Şa'rânî'nin mîzânın sıhhati konusunda ileri sürmüş olduğu deliller şunlardır:

a) Şâri'in Muvafakat (Vifâk) İsteyip, Muhalefeti (Hilâf) İstememesi:

Şa'rânî, *‘Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye, Nuh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din (şerîat) kıldı.’*²⁷⁹ ayetinde geçen ‘ayrılığa düşmeyin’ ifadesini; Kitap ve sünnete uygun olmayan reylerle dinde ayrılığa düşmemek, şeklinde açıklayarak Şâri'in insanlardan muhalefeti değil, muvafakat talep ettiğini belirtir.²⁸⁰

Dört mezhebin varlığı insanlar için bir genişlik sağlamıştır. Şayet tek bir mezhep olmuş olsaydı bu insanlar için zorluk teşkil edecekti. Oysaki yüce Allah, *‘Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez’*²⁸¹, *‘Din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi’*²⁸², *‘Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef*

²⁷⁶ A.g.e., I/62.

²⁷⁷ A.g.e., I/136.

²⁷⁸ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, 191-198.

²⁷⁹ 42. Şûrâ, 13.

²⁸⁰ Şa'rânî, A.g.e., A.y.

²⁸¹ 22. Hac, 78.

²⁸² 64. Teğâbûn, 16.

kılar²⁸³, ‘Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir’.²⁸⁴ ayetlerinde işaret edildiği üzere kullarına zorluk yüklemez.

Kur’ân-ı Kerim’de yer alan bu ayetlerin yanı sıra, Hz. Peygamber de, ‘Din kolaylıktır hiçkimse aşırı gitmek suretiyle dine galip gelemes’²⁸⁵, ‘Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz’²⁸⁶ hadîslerinde ifade edildiği üzere dinde kolaylığı emretmiş, ‘Size bir şey emrettiğim zaman gücünüzün yettiği kadarını yapınız’²⁸⁷ hadîsi ile de insanların güçlerinin yettiği ölçüde mükellef olduklarını bildirmiştir.

Şa’rânî’ye göre, ‘Ümmetimin ihtilâfı rahmettir’ hadîsinde, fûrûa ait ihtilâfların rahmet olduğu bildirilmiştir. Şa’rânî, bu hadîste söz konusu edilen ihtilâfın şerîatin fûrûuna ait meseleleri için söz konusu olduğunu, usûle yani tevhit ve tevhide ait meselelerdeki ihtilâflarda ise yukarıda geçen Şûrâ Suresi’nin on üçüncü ayetine göre rahmetin söz konusu olamayacağını belirtir.²⁸⁸ Şa’rânî, ayrıca seleften pek çok

²⁸³ 2. Bakara, 286.

²⁸⁴ 2. Bakara, 143.

²⁸⁵ Buhârî, *İmân* 29, I/15; Nesâî, *İmân*, 28, VIII/121-122; İbn Hanbel, *Musned*, V/69.

²⁸⁶ Buhârî, *İlim* 11, I/25; Müslim, *Cihâd* 3, II/1358.

²⁸⁷ Buhârî, *İtisâm* 2, VIII/142; Müslim, *Hac* 73, I/975; Nesâî, *Menâsiku’l-Hac* 1, V/110; İbn Mâce *Mukaddime* 1, no:2, I/3.

²⁸⁸ Şa’rânî, *Kitâbu’l-Mizân*, I/137; Hadis için bkz., Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *et-Tezkire fî’l-Ehâdîsi’l-Müştehire*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s.64; Sahâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdu’l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine’l-Ahâdîsi’l-Müştehire ale’l-Elsine*, Mektebetu’l-Hancî, Kahire, 1956, s.26; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-Câmiu’s-Sağîr fî Ahâdîsi’l-Beşîri’n-Nezîr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s.24. Şa’rânî’nin mîzân metodunu desteklemek için kullanmış olduğu bu rivâyet, herhangi bir senede sahip olmayıp, hicrî ilk üç asırda yazılan hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bu rivâyet İmâm Mâlik’in (öl.179/795) ve Hz. Ömer’in ağzından nakledilmişse de, onlardan bize ulaşan herhangi bir sened söz konusu değildir. Hâkim et-Tirmizî’nin (öl.320/932) *Nevâdiru’l-Usûl* adlı eserinde “Ümmetin İcmâsı Ruhsat, İhtilâfları Rahmettir” şeklinde bir başlık yer almaktadır. Ancak burada haber, bir hadis olarak zikredilmemiştir. Bkz., Tirmizî, Hâkim Ebû Abdullah Muhammed, *Nevâdiru’l-Usûl fî El-Ma’rifeti Ahâdîsi’r-Resûl*, el-Mektebetu’l-İlmiyye, Medine, t.y., s.128. Haberin bir hadis olarak yer aldığı ilk kaynak ise, Hattâbî’nin (öl.388/988) *İ’lâmu’l-Hadîs* adlı eseridir. Ancak burada da sened zikredilmez. Bkz. Hattâbî, Ebû Süleyman, *İ’lâmu’l-Hadîs (Şerhu Sahîhi’l-Buhârî)*, Merkezu İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, Mekke, 1988, I/218. Suyûtî, bu haber hakkında: “*Nasr el- Makdîsi el-Hucce, Beyhâkî, er-Risâletu’l-Eşâriyye’de bu hadîsi senedsiz olarak zikretmişlerdir. Ayrıca el-Huleymî (öl.413/1012), Kâdî Huseyin ve İmâmu’l-Haremeyn (öl.478/1085) gibi âlimler de bu hadîsi rivayet etmişlerdir. Belki de bu haber bize kadar ulaşmayan bazı hadîs hafızlarının kitaplarında tahrir edilmiştir.*” der. Suyûtî, *A.g.e.*, s.24. Suyûtî’den önce de bu haber hakkında bu şekildeki görüşlere yer verilmiş olacak ki, İbn Kudâme (öl.620/1223) bu görüşte olanlara karşı şunları söylemiştir: “*Bazı eserlerde dillerde şöhrat bulmuş olan merfu bir hadîs vardır. O da ‘Ümmetimin ihtilâfı rahmettir’ hadîsidir. Bu rivayetin hiçbir hadîs kitabında bir senedi bulunamayınca bazı kimseler ‘hadîs hafızlarının/muhaddislerinin bize kadar ulaşmayan bazı kitaplarında tahrir edilmiş olmalıdır’ demişlerdir. Onlar, bu hadîsi kabul ederek kitaplarında zikredenlere hürmetten ve söz konusu haberin manasıyla amel etmeye gösterdikleri hırsdan dolayı bu sözü söylemişlerdir.*” İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî Fıkhi’l-İmâm Ahmed bin Hanbel eş-Şeybânî*, (thk. Reşid Rızâ es-Seyyid Muhammed), y.y., 1367, I/18. Bu haber hakkında geniş bilgi

âlimin de ihtilâf kelimesini kerih gördüklerini belirtir. Süfyan es-Sevrî'nin (öl.161/777) bu konudaki *“Âlimler ihtilâf ettiler demeyin. Ancak, ümmete genişlik sağladılar deyin”* sözünü nakleder.²⁸⁹

Yüce Allah'ın insanlara hiçbir zorluk yüklememesi, insanları ancak güçlerinin yettiği ölçüde mükellef kılması, Hz. Peygamberin de dinin kolaylık olduğunu bildirmesi, insanlara emrettiklerini güçlerinin yettiği ölçüde yerine getirmelerini istemesi ve ümmetin ihtilâfını rahmet olarak nitelendirmesi Şa'rânî'ye göre, bir konu hakkında çelişki arz eden hadîsler veya müçtehit imamların görüşleri içerisinde mükellefin “azîmet” veya “ruhsât”tan gücünün yettiğini yerine getirmesi temeline dayanan mîzân metodunu desteklemektedir.

b) İki Hadîs Veya İki Kavli İki Hale Hamlederek Uygulamak Birisini İlgâ Etmekten Evlâdır:

Şa'rânî, yukarıdaki âyet ve hadîslerden sonra selef âlimlerinden mîzânı destekleyen bazı deliller ileri sürer. İmam Şâfiî'nin (öl.204/819) ve diğer bazı âlimlerin *“İki hadîs veya kavli iki hale hamlederek uygulamak, birini ilgâ etmekten evlâdır”*sözüne sık sık referansta bulunarak, *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'da çelişkili gibi görünen fikhî hadîsleri ve müçtehit âlimlerin ihtilâflı görüşlerini ‘azîmet’ ve ‘ruhsat’ ya da ‘teşdît’ ve ‘tahfîf’ olmak üzere iki mertebeye hamleder ve her hadîs veya her kavlin uygulamasını mümkün kılmaya çalışır. Şa'rânî, “azîmet” ve “ruhsat” mertebelerini eleştiren kimselerin ise kendi imamlarını eleştirmiş olacaklarını şöyle izah eder:

“Bu mîzânın sıhhatine dil uzatan, imamı zıddını söylediği için tahfîf ve teşdîte dil uzatmış olur. Bu durumda ona: ‘azîmet ve ruhsatı şerîat beyân etmiştir. İmamın da bunu bilmiyor değildir.’ denir. İmamın teşdît ve tahfîften birini alınca diğer mertebeyi alan da isabet etmiştir. Her mukallidin imamı hakkında şu inanca sahip olması gerekir: (mukallit) kendi mezhep imamına, onun belirtmiş olduğu azîmet fiilini yerine getiremeyeceğini arzetse imamı ona, kendisini taklit etmesi üzere değil, diğer bir müçtehidin buyurduğu ruhsat üzere fetva verirdi. Müçtehit imamların sözlerine dikkatlice bakan, her müçtehidin şerîatin delillerinden ulaşabildikleri

için bkz. Gökçe, Ferhat, *Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir Haberi ve İhtilâf Olgusu*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi, A.Ü.İ.F., Ankara, 2001.

²⁸⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/137.

kadarıyla bazen tahfîf bazen teşdît kıldıklarını görecektir. Zira her müçtehit Şâri'in sözlerinden ulaşabildiğine uyar. İstinbâtında hiçbir zaman ondan dışarı çıkmaz."²⁹⁰

c) Müçtehidî Hatalı Görmek, Şâri'e Hata İsnat Etmektir:

Şa'rânî'ye göre Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (öl.638/1240) *Futûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde müçtehide hata isnat etmek hakkında ileri sürdüğü görüşleri de, müçtehitlerin bütün sözlerinin şerîatın kaynağına bitişik olduğunu ve onların sözlerinin Şâri'in nasları gibi olduğunu göstermektedir. İbn Arabî bu konuda şunları söyler:

*"Bir kimsenin bir müçtehide kesinlikle hata isnat etmemesi ve onun görüşlerine dil uzatmaması gerekir. Çünkü, Allah'ın hükmü olan şerîat, müçtehidin hükmünü kabul etmiştir... Vardığı hükümden dolayı bir müçtehidî hatalı bulan kişi, gerçekte onun içtihadını kabul eden Cenab-ı Hakki hatalı bulmuş demektir..."*²⁹¹

Şa'rânî, "Âlim içtihat eder ve içtihadında hata ederse bir, isabet ederse iki sevap alır."²⁹² hadisinde geçen müçtehitlerin hatasını ise onların Allah'ın veya Resulü'nün bir hükmüne ulaşamamış olması ile açıklayarak hadîsi şöyle yorumlar:

*"Bir konu hakkında âlim içtihat eder ve Şâri'den vârid olan delile ulaşırsa, ona araştırma sevabı (tettebbu) ve delile ulaşma sevabı olmak üzere iki sevap, delile değil de sadece hükmüne ulaşırsa bir sevap; araştırma sevabı vardır."*²⁹³

Şa'rânî, müçtehitlerin hatasının mutlak değil izâfî olduğunu belirterek onların sözleri arasındaki ihtilâflar hakkındaki görüşlerini şöyle ifade eder:

"Biz bütün müçtehit imamlar tüm sözlerinde Rablerinin hidayeti üzere olduklarına inanmaktayız. Bu yüzden onların sözleri ancak senedin uzunluğu ve kısalığına göre şerîatın kaynağına yakın (karîb) ve daha yakın (akreb), uzak (baîd) ve daha uzak (eb'ad) şeklindedir. Şerîatimizin zâhirine uymamakla ve pek çok şeyin muhtelif olması ile birlikte bütün peygamberlerin şerîatlerinin nesh edilmeden önce sahîh olduğuna imân etmemiz gerektiği gibi, mukallidin de, tüm müçtehitlerin mezheplerinin sahîh olduğuna inanması gerekir. İnsan şerîat nurunun ışığından uzaklaşınca müdrikesi ve nuru örtülür, böylece diğer imamların sözlerini şerîatin

²⁹⁰ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/138.

²⁹¹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/152.

²⁹² İbn Mâce, *Ahkâm* 3, no:2314, II/776.

²⁹³ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/142-143.

dışında zanneder. Ancak böyle değildir ve bu belki de zamanımıza kadar bütün dönemlerde âlimlerin birbirlerinin sözlerini zayıf kılmalarının sebebidir. Zira her dönemdeki âlimler kendilerinden önce gelen devirlerdeki bir sözün sıhhatine dil uzatmışlardır...²⁹⁴

Şa'rânî, sık sık peygamberler ve velîler arasında, peygamberlerin aldıkları vahiy ve âlimlerin aldıkları ilhâm arasında karşılaştırma yaparak, peygamberlerin şerîatlerine dil uzatmak caiz olmadığı gibi, keşfî bilgiyi elde eden müçtehit imamların da hükümlerine dil uzatmanın caiz olmadığını ve onların hükümleri arasında ihtilâflı olamayacağını savunur. Bu düşünce Şa'rânî'yi, müçtehit imamların ihtilâfları hakkında uzlaştırmaya sevk eden temel faktörlerden birisidir. Şa'rânî'nin bu konudaki şu görüşleri de bunu açıkça göstermektedir:

“Şerîatte cedel nifak kalıntısıdır. Çünkü cedelde bir başka âlimin delilini geçersiz kılma isteği vardır. Halbuki Allah “Rabbin Hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sonra da verdiği hükme içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar”²⁹⁵ buyurmuştur. Bu ayette şerîat hükümlerinde zorluk ve darlık bulan kimsenin imân etmiş olamayacağı bildirilmiştir. Hz. Peygamber de, ‘Peygamberlerin yanında çekişme olmaz buyurmuştur.’ Bir kimsenin din âlimleri ile çekişmesi, onlarla mücadele etmesi ve onların hüccetlerini iptal etmek istemesi, Resulullahla mücadele etmesi gibidir. Çünkü âlimler Resulullah'ın yolunu takip etmişlerdir. Hikmetini anlamasak da peygamberlerin getirdikleri her şeye imân etmek ve onları tasdik etmek üzerimize vacip olduğu gibi, Şâri tarafından muhalifi gelinceye kadar illetini anlamasak da imamların sözlerine inanmak ve onları tasdik etmek de vaciptir. Teşrî bakımından farklı olsalar da tüm peygamberlerin şerîatlerine inanmak ve onları tasdik etmenin vâcib olduğunda icmâ edilmiştir. Teşrî bakımından farklı olsalar da ihtilâfları ve ayrılıklarıyla beraber tüm peygamberlerin şerîatleri haktır. Müçtehit imamların mezhepleri için de aynı durum söz konusudur. Onların mezhepleri arasında ayrılık ve tenakuz gören diğer mukallitlerin bu mezheplerin sahih olduğuna imân etmeleri gerekir. Allah Şerîat-ı Kübrâ'nın kaynağına ulaşma şerefini ve bütün âlimlerin sözlerinin şerîate bitişik olduğunu ihsan edince onlardan (mukallitlerden) birisi bütün mezhep müçtehitlerinin ve onların mukallitlerinin şerîate bağlı

²⁹⁴ A.g.e., I/143.

²⁹⁵ 4. Nîsâ, 65.

*olduklarını görür. Onlardan hiçbirisinin sözleri, onların sözleri “tahfîf” ve “teşdît” olmak üzere şeriatin iki mertebesine bağlı olduğu için, şeriatin dışına çıkmaz. O halde, bu makam sahibine göre şeriatte aslı bulunan bir âlimin sözü hiçbir zaman hatalı değildir. Mukallitlerden birisi onlara hata isnat ederse bu aslında hata değildir. Bu sadece ona göre hatadır ve bu müdrikesinin örtünmüş olmasından başka bir şey değildir.”*²⁹⁶

Şa'rânî'ye göre müçtehide hata isnat edilememesi, onların hükümlerini keşfi olarak elde etmelerine dayanmaktadır. Nitekim onun hocası Ali el-Havvas'tan şu naklettikleri de müçtehit imamların ihtilâflarını uzlaştırırken onların hatadan mahfûz olmaları prensibinden hareket ettiğini açıkça göstermektedir:

*“Allahu Teâlâ'nın kalbini nurlandırdığı herkes, mezhep müçtehitlerinin ve onlara tâbi olan herkesi anane yoluyla zâhir senedle Resûlullah'a bağlı gördüğü gibi, Resulullah'ın ümmetinin bütün âlimlerinin kalplerine yardımı yoluyla da Resulullah'a bağlı olduğunu görür. Müçtehitlerin ve onların mukallitlerinin her sözünün senedi Resulullah'a daha sonra Cebrail (a.s.)'a daha sonra da zâhiri sened niteliğinden yüksek olan Allah'a ulaşır. Bâtınî sened ise ismet ile teyid edilmiş hakikat ilmidir. O halde onun ilmini hakikat üzere nakleden bir kimsenin hiçbir sözünde hata olması mümkün değildir. Hata sadece ondan alma yolunda mümkündür. Muttasıl sahih sened ile rivâyet eden muhaddislerin senedinin, Allah Teâlâ'ya ulaştığı söylendiği gibi sahih keşif sahiplerinin de hakikat ilminden naklettiklerinin Allah'a ulaştığı söylenir. Çünkü zâhir ve bâtın âlimlerinin bütün kandilleri şeriatin nurundan tutuşmaktadır. Müçtehitlerin ve onların mukallitlerinin tüm sözleri hakikat ehlinin sözlerini kuvvetlendirmektedir. Bize göre bunda şüphe yoktur.”*²⁹⁷

Şa'rânî, İmam Şafî'nin: “Usûl üzerinde fazla durmamak ve niçin nasıl sorularını sormamak kulun imânının kemalindendir.” Kendisine Usûl nedir? diye sorulduğunda o: ‘Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı’ olduğunu söylemiştir.” şeklindeki cevabını şöyle değerlendirir:

²⁹⁶ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/168.

²⁹⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/175.

*“Yani Rabbimizden ve Peygamberimizden gelen her şeye Rabbimizin bildiği gibi inandık deriz. Şeriat âlimlerinden gelenler de buna kıyâs edilir. İmamlarımızın sözlerine araştırma ve tartışma (cidâl) olmaksızın inandık deriz.”*²⁹⁸

d) Alimlerin Mücmelleri Geniş Olarak Açıklamaları:

Şa'rânî, “Sana da, insanlara kendilerine indirileni açıklayasın diye bu Zikr’i (Kur’ân’ı) indirdik”²⁹⁹ ayetinde geçen beyânın vahiyden farklı bir ibare ile geçtiğini belirterek yüce Allah’ın peygamberini vahyin tebliği yanı sıra *tebyîn* göreviyle de görevlendirdiğini belirtir. Şa'rânî’ye göre, ümmetin âlimleri, beyanda, mücmelin tafsilinde ve Kur’ân-ı Kerim’den hüküm çıkarmada kendi başlarına yeterli olsaydılar Allah, resulüne beyan etmesini emretmez vahyin tebliğ görevini yerine getirmesini yeterli görürdü.³⁰⁰ Şa'rânî, bu konuda hocası Zekeriyâ el-Ensârî’den (öl.925/1514) şunları nakleder:

*“Peygamberimiz ve müçtehitler Kitap ve sünnetteki mücmelleri bize açıklamazdılar, hiçbirimizin gücü buna yetmezdi. Nitekim Şâri, abdestin hükümlerini sünnetiyle beyan etmeseydi abdestin nasıl alınacağını Kur’ân’ı Kerim’den çıkaramazdık.”*³⁰¹

Hiz. Peygamberin Kur’ân hükümlerinden mücmel olanları beyân etmek, müşkil olanları tavzih etmek ve mübhem olanları açıklamak ya da umûm bildiren hükümleri tahsîs, mutlak olanları takyîd etmek suretiyle *tebyîn* görevini yerine getirmiştir. Alimlerin mücmelleri geniş olarak açıklamaları Şa'rânî’ye göre mizânın sıhhatini gösteren delillerden birisidir. Çünkü bir âlimin kendisinden önceki bir sözün mücmelini açıklaması Resûlullah’tan kendisine ulaşan bir nurla gerçekleşmektedir.³⁰² Âlimlere mücmelleri tafsil etme özelliğini, o vermiştir. Bir devrin âlimleri kendileri ile Resûlullah arasındaki âlimleri atlayarak şeriatin sahibine ulaşamaz, bir müşkili açıklayamaz ve bir mücmeli tafsil edemez.³⁰³ Resulullah (s.a.v.), Kur’ân-ı Kerîm’deki mücmelleri açıklamazdı, Kurân-ı Kerîm icmâli üzere

²⁹⁸ A.g.e., I/168.

²⁹⁹ 16. Nahl 44.

³⁰⁰ Şa'rânî, A.g.e., I/166.

³⁰¹ A.g.e., A.y.

³⁰² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/165.

³⁰³ A.g.e., I/165.

kalırdı. Aynı şekilde müçtehit imamlar sünnetteki icmâlleri açıklamamış olsaydılar sünnet de icmâli üzere kalırdı.³⁰⁴

Şa'rânî'nin mîzân metodunu tasavvuf anlayışı ile şekillendirdiğini göz önünde bulunduracak olursak; Hz. Peygamber mücmelleri vahiy bilgisiyle açıklamış, âlimler ise keşfi bilgileriyle açıklamışlardır. Müçtehit imamların açıkladıkları mücmeller, Şa'rânî'ye göre aynı zamanda keşfi bilgi ile gerçekleştiği için onlara hata isnât etmek ve onların sözlerini ihtilâflı görmek mümkün olmayacaktır. Bu da Şa'rânî'ye göre mizânın sıhhatini göstermektedir.

e) Âlimlerin Mezhep Değiştirmeye Karşı Çıkmamaları :

Şa'rânî her asırdaki büyük alimlerin mezhep değiştirmeye karşı çıkmamış olmalarını, mîzânı teyit eden delillerden birisi olarak görür. Şa'rânî, pek çok ulemânın, bir mezhepten diğer bir mezhebe geçen âvâmı itham etmediklerini, şayet itham etmişlerse, âvâmın terkettiği mezhebin imamına dil uzatmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Çünkü onlara göre tüm mezhepler cennete giden bir yoldur.³⁰⁵ Şa'rânî, mezhep değiştirme konusunda bazı âlimlerin görüşlerini nakleder. Bunlardan İbn Abdilber'in (öl.463/1071) şu sözlerine yer verir:

*“İmamların hiçbirinden, muhalifinin sıhhatini görmeyip, belirli bir mezhebi zorunlu gördüklerine dair herhangi bir rivâyet bize ulaşmadı. Bilakis onlardan insanlara diğerlerinin fetvâlarıyla amel etmelerini onayladıkları nakledilmiştir. Çünkü onların hepsi Rablerinin hidayeti üzeredirler...Sahih veya zayıf herhangi bir hadîste Resulullah'tan belirli bir mezhebi, iltizâm ettiğine dair herhangi bir emrin bulunmamış olması her müçtehidin musîb olduğunu göstermektedir”*³⁰⁶

Karâfî (öl.684/1285) ise bu konuda şunları nakletmiştir:

*“Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den fetvâ isteyip onları taklit eden, ancak daha sonra Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dışında diğer sahabilerden fetvâ isteyip, onların fetvasıyla amel ettikleri konusunda sahabe icmâ etmiştir. Alimler de, Müslüman bir kimsenin delilsiz, dilediği âlimi taklit edebileceği konusunda icmâ etmişlerdir. Bu iki icmânın reddedildiğini iddia eden kimsenin, delil getirmesi gerekir.”*³⁰⁷

³⁰⁴ A.g.e., I/165.

³⁰⁵ A.g.e., I/170.

³⁰⁶ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/170.

³⁰⁷ A.g.e., I/170-171.

Mâliki âlimlerden Zanâtî, hâdiselerde her bir mezhep âlimini taklit etmek câiz olduğu gibi, bir mezhepten diğer bir mezhebe geçmenin de câiz olduğunu bildirmiş,³⁰⁸ Hanefî âlimlerden *Câmiu'l-Fetâvâ* sahibi, bir hanefinin şafii mezhebine, bir şafii'nin de hanefî mezhebine geçmesinin caiz olduğunu belirtmiş, ancak, mezhep değiştirmenin tek bir meselede değil bütünüyle olması gerektiğini savunmuştur.³⁰⁹ Her ne kadar bazı âlimler, avamın mezhep değiştirmesini caiz görmemiş olsalar da Şa'rânî, Suyûtî'nin belirtmiş olduğu gibi, bu iddianın herhangi bir delili olmadığını savunur.³¹⁰

Şa'rânî, mezhep değiştirme hakkında âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra, Celâleddin es-Suyûtî'den, ilk mezheplerini değiştiren dört mezhebin büyük âlimlerinin isimlerini aktarır.³¹¹ Şa'rânî'ye göre dört mezhebe mensup olan pek çok âlimin mezhep değiştirmiş olması, mezhep değiştirmeye karşı çıkan herhangi bir mezhep mensubu için aksi yönde delil teşkil edecektir. Mezhep değiştirmeye karşı çıkan bir kimseye kendi mezhebinin büyük âlimlerinin mezhep değiştirdiği veya mezhep değişikliğine cevaz verdiği hatırlatılır.³¹²

Şa'rânî ashâbın ihtilâfının rahmet olduğunu belirten, “Allah’ın kitabından size ne verildiyse onunla amel etmeniz gerekir. Onun terki konusunda hiç kimse için bir mazeret yoktur. Eğer Allah’ın kitabında bir şey yoksa sünnetimle amel ediniz. Sünnetimde de herhangi bir şey yoksa Ashâbımın söyledikleriyle amel etmeniz gerekir. Çünkü Ashâbım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine tutunursanız hidayete erersiniz. Ashâbımın ihtilâfı sizin için rahmettir.”³¹³ “Ashabım yıldızlar gibidir.

³⁰⁸ A.g.e., I/171.

³⁰⁹ A.g.e., I/174.

³¹⁰ A.g.e., A.y.

³¹¹ A.g.e., I/171-173.

³¹² A.g.e., I/174.

³¹³ Beyhâkî, Ebûbekir Ahmed b. Huseyin, *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kübrâ*, (thk.Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zâmî), Dâru'l-Hulefâi li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, t.y, s.163, Hatib el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, y.y., t.y., s.48; Sahâvî, *el-Mekâsidu'l-Hasene*, s.2. Rivayeti İbn Abbâs'tan rivâyet edeb Dahhâk b. Muzâhim el-Hilâlî'nin (öl.105/723) İbn Abbâs ile hiç görüşmediği bildirilmiştir. İbn Ebî Hâtim, Muhammed b. Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, 1976, IV/458. Ayrıca rivayetin senedinde yer alan Cüveybir b. Said el-Ezdî (öl.150/767) ve Süleyman b. Ebî Kerîme cerh ve tâdil âlimleri tarafından cerh edilmişlerdir. Bkz., İbn Ebî Hâtim, A.g.e.,IV/138; İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Nâsiruddin b. Ali, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, (thk.Ebu'l-Fidâ Abdullah Kâdî) Dâru'l-Kutubi'l-

Hangisine uyarsanız hidâyet bulursunuz”³¹⁴ hadislerinin mezhep imamlarının ihtilâfları için de geçerli olduğunu belirtirek, bu hadislerin keşf ehline göre sahih olduklarını savunur. Şa'rânî bu hadisleri şöyle açıklar:

“Rahmetin manası ümmete genişliktir. İmamlardan birisi gerçekte hatalı olmuş olsaydı ihtilafları rahmet olmazdı. Ahabım yıldızlar gibidir. ‘Hangisine tutunursanız hidayete erersiniz’ hadisi, hangi imama uyarsak kurtuluşa ereceğimizi bildirmektedir. Çünkü peygamberimiz, herhangi birisini belirtmeden, onlardan istediğimizin kavlini almakta bizi muhayyer kılmıştır. Bu da hepsinin hidayet üzere oldukları içindir. Şayet müçtehitlerden sadece bir tek kişi isabet etmiş diğerleri ise hata etmiş olsaydı, bu diğer imamları taklit edenler hidayete kavuşamazlardı.”³¹⁵

Şa'rânî, Celâlettin es-Suyûtî'nin kendi el yazısıyla bir mezhepten başka bir mezhebe geçen kişi hakkında sorulan bir soruya vermiş olduğu fetvâyı gördüğünü naklederek, Suyûtî'den bir kimsenin mezhep değiştirilebileceği durumları nakleder:

1- Maaş almak, memur olmak, sultana yaklaşmak gibi dünyevî nedenler bir kimseyi mezhep değiştirmeye sevk etmiş olabilir. Böyle bir kimsenin hükmü, Ummu Kays ile evlenmek maksadıyla hicret eden zâtın hükmü gibidir.³¹⁶

2- Devlet erkânı, işçiler ve medreselerdeki hademeler gibi mezheplerin isimlerinden başka herhangi bir fıkıh bilgisi olmayan câhil bir kimse yeni Müslüman olmuş bir kimse gibidir. Dilediği mezhebi alabilir.

3- Fakîh olan bir kimse dünyevi nedenlerden dolayı mezhep değiştirmek isteyebilir. Ancak, dünyevî bir kazanç elde etmek için dini emirlerin çıkarlar doğrultusunda kullanılması gibi bir sebepten kaynaklanan mezhep değişikliği haramdır.

İlmiyye, Beyrut, 1976, II/177. Beyhâkî haberin senedi hakkında şunları söyler, “*Bu hadis, metni meşhur, isnâdı zayıf ve bu isnadla sahih değildir.*” Beyhâkî, *A.g.e.*, s.164.

³¹⁴ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, (thk. Muvaffak b. Abdullah Abdulkâdir), Dâru'l-Gurâbi'l-İslâmî, y.y., t.y., s. İbn Abdilber, Ebû Yusuf el-Kurtûbî, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihi*, Müessesetu Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1992, s.314. Çeşitli tarîklerle rivayet edilen bu haberin senetlerinde yer alan Hamzâ en-Nasîbî, Abdurrahman b. Zeyd el-Ammî ve Cafer b. Abdulvâhid el-Hâşimî gibi râviler şiddetli cerhe maruz kalmışlardır. İbn Hacer, rivayetin aslının olmadığını söyler. Bkz. İbn Hacer, *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ahâdisi'l-Râfîi'l-Kebîr*, Müessesetu Kurtuba, y.y., 1996, s.451; Rivayet hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bkz., Gumârî, Muhammed es-Siddîk, *el-İbtihâc bi-Tahrîci Ahâdisi'l-Minhâc*, Âlemu'l-Kutub, y.y., 1985, s. 205-206; İbn Abdilber, *A.g.e.*, s.313; Elbânî, *Silsiletu'l-Ahâdisi'd-Daîfe*, I/144-145.

³¹⁵ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/176.

³¹⁶ Suyûtî, Hanbelî nahiv âlimlerinden Muhammed b. Dahhân'ın, önce Şafî mezhebine daha sonra da Halife oğluna Nahiv öğretmesini isteyince Hanefî mezhebine geçtiğini, Nizamiye medresesinde Nahiv tedrisi ile görevlendirildiğinde ve bu medresede sadece Şafî âlimlerin ders verebileceği şartı koyulmuş olduğu için tekrar Şafî mezhebine döndüğünü bildirmiştir. Bkz. Şa'rânî, *A.g.e.*, I/173.

4- Dinî bir maksat, kendi mezhebinde de fakîh olan bir kimseyi mezhep değiştirmeye sevk edebilir. Başka bir mezhebin delillerini daha kuvvetli gördüğü için mezhep değiştiren kimsenin yapacağı değişiklik, ya vâcip ya da câiz olur.

5- Fıkıh ilmini bilmeyen bir kişi yeni bir mezhebi daha iyi anlayacağını umarak mezhebinin değiştirmek isteyebilir. Bu sebeple yapılan değişiklik vâciptir. Çünkü câhil kalmaktansa mezhebinin değiştirmesi daha iyidir.³¹⁷

6- Bir kimse ne dinî ne de dünyevî bir sebep olmaksızın mezhebinin değiştirmek isteyebilir. Bu, avâm için câizdir ancak fakîh için mekruhtur. Çünkü o, ilk mezhebinin fıkını öğrenmiştir yeni mezhebin fıkını öğrenmek için zamana ihtiyacı olacaktır. Bu yüzden onun mezhep değiştirmesi, zaman israfı olacaktır.³¹⁸

Şa'rânî mezhep değiştirme konusundaki fikirlerinin Celâleddin es-Suyûtî'nin görüşleri üzerine binâ etmiş olmasına rağmen onun bu konudaki görüşleri tasavvuf anlayışının ayrılmaz bir parçasını teşkil etmektedir. Çünkü Şa'rânî, neticede şu sonuca varır:

*“Selef âlimleri mezhep değiştirmede bir sakınca görmüş olsalar bir mezhepten diğer bir mezhebe geçmeyi kabul etmezlerdi. Yine onlar şeriatın bütün mezhepleri kapsadığını bilmeseler, elbette bunu şiddetli bir şekilde inkâr ederlerdi. Selef âlimlerinin bu durumu, iki şekilde yorumlanır. Onlar ya şeriatın kaynağına kavuşmuş ve bütün mezheplerin ona bitişik olduğunu görmüş ya da mezhep imamlarının sözlerinin doğruluğuna inanarak onlara teslimiyetle sükût etmişlerdir.”*³¹⁹

f) Müçtehitler Vahyî İlimlerde Peygamberlerin Varisleridirler:

Hz. Peygamberin vefâtı ile birlikte vahiy sona erdiği gibi onun toplumdaki canlı rehberliği de son bulmuştur. Ancak, onun vefatından sonra toplumun canlı rehberlik görevini keşfî bilgiye ulaşan keşif sahipleri devam ettirmiştir. Zira genel olarak tasavvuf ehlinde olduğu gibi Şa'rânî'ye göre de “Âlimler peygamberlerin

³¹⁷ Celaleddin es-Suyûtî, ‘Önceleri Şafii iken daha sonra Hanefî mezhebine geçen Tahavî'nin mezhep değiştirme sebebinin bu olduğu zannediyorum’ der. Suyûtî Tahavî'nin mezhep değiştirme sebebinin şöyle açıklar: “Dayısı Müzenî'den ders alırken bir gün anlaması zorlaştı. Bunun üzerine Müzenî: ‘senden âlim olmaz diyerek’ yemin etti. Bunun üzerine o Hanefî mezhebine geçti, Allah bu mezhepte ona büyük kapılar açtı, Şerhu Meâni'l-Âsâr adında büyük bir kitap telif etti. bu dereceye ulaştığında şöyle derdi: ‘Dayım yaşısaydı ve bugün beni görmüş olsaydı, yemini için kefarete verirdi’”. Şa'rânî, A.g.e., I/178.

³¹⁸ A.g.e., I/177-178.

³¹⁹ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mizân, I/174.

vârisleridir”³²⁰ hadisinde bildirilen peygamberlerin varisleri olan âlimleri, keşfi bilgiyi elde eden âlimler olarak değerlendirir.

Şa'rânî'ye göre keşf sahipleri müçtehitlerin vahiy ilimlerinde peygamberlerin gerçek varisleri olduğunda söz birliği etmişlerdir. Peygamberler mâsum olduğu gibi, vârisleri de hatadan mahfûzdur ve musîbtir. Ancak müçtehidin hatası delile ulaşamamasından kaynaklanır.³²¹ Bütün nebî ve resuller yüksek mertebededirler. O makamlarda onlara vâris olacaklar ancak müçtehit âlimlerdir. Müçtehit âlimlerin içtihatları amel edilmesi vacip olan Şâri'in nassları makamındadır. Çünkü, Hz. Peygamber, “Onlara güven ya da korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; Halbuki o haberi Resûle veya aralarında yetki sâhibi kimselere götürselerdi, onların arasından iç yüzünü anlayanlar onun ne olduğunu bilirlerdi.”³²² ayetine uyarak onlara ahkâmda içtihadı mübah kılmış, onlara teşrî hakkı vermiştir.³²³

Şa'rânî, Ali el-Marsâfî'den bazı sûfilerin müçtehit imamlar hakkındaki şu sözlerine yer verir:

‘Bazı sûfilerin vehmettiklerinin hilâfına mezhep imamları hem ahvâl (ilmu’l-Ahvâl) hem de kavli (ilmu’l-Ekvâl) ilimlerde Resûlullah’ın varisleriydiler. O sûfiler, şöyle derler: ‘Müçtehitler Resulullah’ın sadece kavli ilimlerinin (ilmu’l-Mekâl) vârisleridir.’ hatta bazıları; ‘Bütün müçtehitlerin bildikleri bize göre tarikatındaki kâmil bir zâtın ilminin dörtte biridir. Çünkü bize göre bir kimse velâyet makamında Allahu Teâlâ’nın ‘Allah evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır’ buyurduğu dört ilmi uygulamayınca kâmil olmaz. Müçtehitler ise Allahu Teâlâ’nın yalnız zâhir ismini uygulamaktadırlar. Onların ezel, ebed ve hakikat ilimleri hakkında herhangi bir bilgileri yoktur.’”³²⁴

Şa'rânî, müçtehit imamların keşfi bilgiye ulaşamadıkları hakkındaki bazı sûfilerin bu sözlerini, yeryüzünün direkleri ve dinin temeli olan müçtehit imamların

³²⁰ Ebû Davud, *İlim* 1, IV/57-58 no: 3641; Tirmizî, *İlim* 19, V/48, no.2682; İbn Mâce, *Mukaddime* 17, I/81, no:223; İbn Hanbel, *Müsned*, V/196.

³²¹ Şa'rânî'nin, bu konuda İbn Arabî'nin görüşlerini benimsediği görülmektedir. Zira İbn Arabî bu konuda şunları kaydeder: ‘...Müçtehide bir sevap aldığı söylenen hata isnadına gelince, bunun sebebi; o konuda Allah’ın veya Resulünü bir hükmüne ulaşamamış olmasıdır..’ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Heyet-i Mısıriyye, Kahire, 1992, II/165.

³²² 3. Nisa, 83.

³²³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/153.

³²⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/60.

hallerini bilmeyen bir câhilin sözü olarak nitelendirmiştir.³²⁵ Zira ona göre müçtehit imamlar aynı zamanda manevî irfâna dayanan bilgileri de elde etmiş olan peygamberlerin gerçek vârisleridir. Bu yüzden onların sözleri arasında gerçekte bir ihtilâf söz konusu da olamaz.³²⁶

g) Bazı Âlimlerin Mîzânın Sıhhatine İşaret Eden Görüşleri:

Şa'rânî, mezhep imamlarının sözlerinin iki hale hamledildiğine dair başka âlimlerin de görüşlerinin bulunduğunu, bunlardan Muhyiddin İbn Arabî'nin *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye* ve diğer bazı eserlerinde keşf sahiplerinden şunları naklettiğini bildirir:

*“Bir kul bir mezhebe bağlı olarak kavmin makamlarına sülûk edince, ondan başkasını görmez. Elbette bu mezhep, onu imamının sözlerini aldığı kaynağa ulaştırır. Burada bütün imamların kavillerinin hepsinin bir denizden alındığını görür. Böylece mezhebine olan bağlılığı zaruri olarak ondan ayrılır. Ve böylece bundan önceki inancının aksine, tüm mezheplerin sıhhat bakımından eşit olduğuna hükmeder...bu söylediklerimiz içtihatla, bazı peygamberlerin birbirlerine üstünlüğünü söylemeye benzer. Şeriatlerinin hükümlerini aldıkları vahyin şühuduna ulaştınca, içtihatla hükmettiği üstünlük ondan ayrılır. Peygamberler arasında fark görmez olur. Ancak zanni değil yakîni hükümle Allah'ın keşfettikleri bunların dışındadır. Bu, müçtehit imamların mezheplerini aldıkları kaynağa ulaşan mukallidin durumuna benzemektedir.”*³²⁷

Bedreddin ez-Zerkeşî de fıkha dair yazmış olduğu *Kitâbu'l-Kavâid* adlı eserinin sonunda şunları söyler:

“Ruhsat ve azîmetleri yerli yerinde almak matlubtur. Mükellef bir kimse ruhsatı yerine getirerek, Allah'ın kabul buyurduğu şeyi yerine getirmeye niyet ederse, “Allah azîmetleri yerine getirenleri sevdiği gibi ruhsatları yerine getirenleri de sever” hadisinde işaret edildiği gibi o iş, efdal olur. Ey kardeşim! Bu esas, senin yanında sabit olduktan sonra bil ki, şeriatin istediği, mümkün olduğu ölçüde hilafı ona çevirerek ittifakı sağlamaktır. Nitekim verâ ve takva ehli imamların uygulamaları böyledir. Ebu Muhammed el-Cuveynî el-Muhîd adlı kitabı yazdı. Ancak

³²⁵ A.g.e., A.y.

³²⁶ A.g.e., A.y.

³²⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/101.

orada belirli bir mezhebe uygun olarak bir şey iltizam etmedi. Bu verâ ve takva sahibleri hakkında azîmetler babındandır. Nitekim onlara göre muhtelefun fih ile amel etmek ruhsat babındandır... Bir kul zaruri bir işle karşı karşıya kaldığında bunu imkan dahilinde yapabiliyorsa azîmeti alır. Ancak, onu terk etmesi de mümkündür. Azîmeti alması mümkün değilse ruhsatı alır... Bunu öğrendikten sonra dört imamdan veya diğer imamlardan birisinin ruhsat veya azîmet hakkındaki sözlerinin bu kitapta bildirdiğimiz sınırlar içerisinde olduğunu anlarsın. O halde imamları taklit eden herkesin onların maksatlarını bilmesi gerekir.”³²⁸

h) Müçtehitlerin Sadece “Azîmet” ya da Sadece “Ruhsat”ı Almamaları:

Şa'rânî, mîzânın doğruluğu/sıhhati hakkında en büyük delillerden birisinin dört mezhep imamının veya diğer imamlardan herhangi birisinin sadece azîmet ya da sadece ruhsata göre hareket etmemeleridir. Şa'rânî, bu konuda şunları söyler:

*“Emirleri her zaman azîmete yaklaştırıp daima azîmeti bildiren veya ruhsata yaklaştırıp daima ruhsatı bildiren herhangi bir şeyin dört imamdan birinden bize nakledilmemiş olması ve bu konuda diğer imamlardan da herhangi bir şeyin bize ulaşmamış olması bu mîzânın sıhhatinin en büyük delillerindendir.”*³²⁹

Abdulazizi ed-Dîrînî, İzzeddin b. Cemaa el-Makdîsî, Şehabeddin el-Burullûsî ve Ali en-Nebtî ed-Darîr gibi âlimlerin insanlara dört mezhebe göre fetva verdiklerini, Celaledin es-Suyûtî'nin, pek çok âlimin insanlara özellikle bir mezheple mukayyet olmayan, mezheplerin usul ve nasslarını bilmeyen avama dört mezhebe göre fetva verdiklerini ve ‘*Bu avam için daha uygundur*’ dediklerini nakleder.³³⁰

E- Mîzân'da “Rey”in Konumu:

Şa'rânî, müçtehitlerin içtihatlarının sadece Kur'ân, hadîs, eser, icmâ veya sahih bir asla dayanan sahih kıyasa dayandığını, onların hükümlerinde reye yer vermediklerini savunur.³³¹ Şa'rânî, ilmi; fikir ilmi ve keşif ilmi olmak üzere ikiye ayırır. Ehlinin görüşlerinden dönme imkânı olabileceği için fikir ilminin tasavvuf

³²⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/102-103.

³²⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/103.

³³⁰ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/104.

³³¹ *A.g.e.*, I/80.

ehline göre güvenilir olmadığını belirtir.³³² Sahih keşif ise güvenilirdir, onda hata söz konusu değildir. Bu nedenle Şa'rânî mîzânı, ehl-i tasavvufa göre sonuçları katî olacak bir sistem üzerine kurmak istemiştir. Şa'rânî, aslında bu görüşünü belirtmek suretiyle onların hükümlerine hata karışmış olamayacağını göstermeye çalışır. Bu yüzden Şa'rânî'nin sisteminde reye yer yoktur, zira rey eksiklik ve hatanın karışabileceği bir bilgidir, oysa ki sahih keşifle elde edilen bilgiye hata karışması mümkün değildir. Bu yüzden mezhep imamlarının reyle hüküm vermemiş olmaları gerekecektir:

“Bil ki, ilim talebesine tüm müçtehitlerin reyden son derece sakındıklarını hatırlatmak için ve gönül rahatlığı ile mîzanın iki mertebesinin hükmü üzere, müçtehit imamların tüm sözlerini uygulamaya yönelmek için bu faslı (reyin zemmi) hadîs ve kavillerin arasını bulma faslından önce ele aldım. Onların tüm sözleri, şeriatın iki mertebesi olan “tahfîf” ve “teşdît”in dışında değildir. Müçtehit imamların hepsi ashâbını kitap ve sünnetin zâhiri üzere amel etmeye teşvik ederler ve ‘Sözümüzün kitabın ve sünnetin zâhirine uymadığını gördüğünüz zaman, kitap ve sünnetle amel edin sözümüzü duvara çarpın’ derlerdi.”³³³

Şa'rânî, müçtehit imamların hükümlerinde reye yer vermediklerini belirterek, rey'in zemmi hakkındaki hadîslere, sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiin'nin ve son olarak dört mezhep imamı, Mâlik b. Enes (öl.795), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (öl.820) Ahmed b. Hanbel (öl.855)'in ve özellikle rey ekolu olarak bilinen Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe (öl.767)'nin sözlerine ve rey hakkındaki görüşlerine yer verir.³³⁴

Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî mezhebine yönelik, kıyası hadîslerden önce tuttuğu³³⁵, mezhebinin delillerinin çoğunlukla zayıf olduğu³³⁶, Hanefî mezhebinin dinde ihtiyat bakımından en küçük mezhep olduğu³³⁷ şeklinde Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî mezhebine yönelik eleştirilerin taassub ürünü olduğunu belirterek bu görüşlere şiddetle karşı çıkar.

³³² A.g.e., I/92, 150.

³³³ A.g.e., I/199.

³³⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/199-249.

³³⁵ A.g.e., I/224.

³³⁶ A.g.e., I/230.

³³⁷ A.g.e., I/239.

Şa'rânî, İmam Ebû Ca'fer Şeyzâmârî'nin muttasıl bir senetle Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: *"Bizim hakkımızda kıyası nasstan önce tuttuğumuzu söyleyen vallahi yalan söylemiş, bize iftira atmıştır. Nass varken kıyasa ne hâcet..!"*³³⁸ Halife Ebû Cafer Mansur'un Ebû Hanîfe'ye kıyası hadîse takdim etmesi hakkında yazdığı bir mektuba İmam Ebû Hanîfe'nin verdiği cevabı nakleder: *"Ey Emire'l-Mu'minîn! Ben önce Allah Teâlâ'nın Kitabı sonra Resûlullah'ın sünneti, sonra Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin kadîyyeleri ile amel ederim. Sonra ihtilâf etmişlerse kıyası tercih ederim."*³³⁹

Şa'rânî, *el-Menhecu'l-Mubîn fî Beyânî Edilleti'l-Muctehidîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin diğer müçtehitlerinin görüşlerini incelediğini ve onların tüm görüşlerinin Kur'ân'a, hadîse, esere veya bunların mefhumuna, tarikleri çok olan zayıf hadîse veya sahih asıl üzere kurulu sahih kıyasa müstenit bulunduğunu belirtir.³⁴⁰ Yine ona göre, Hanefî mezhebindeki müçtehitler, hiçbir asla tek bir yolla gelmiş zayıf bir hadîsle istidlâl etmiş değillerdir. İmam-ı Âzâm Ebû Hanîfe nass bulunduğu zaman, hiçbir zaman kıyası kullanmamıştır. Ancak nassın olmadığı durumlarda kıyasa yer vermiştir. Hakkında kitap ve sünnette nass bulunduğu halde bir meselede kıyası kullanmışsa bu delile ulaşamamasından kaynaklanmıştır. Çünkü delile ulaşıyorsa kıyasa hacet kalmazdı. Şa'rânî, Ebû Hanîfe'nin ahâd hadîsle amel etmediği için de eleştirilemeyeceğini belirtir. Çünkü, âlimlerin çoğu sahih asıl üzere kurulu olan sahih kıyasın ahad haberden kuvvetli olduğunu belirtmişlerdir.³⁴¹

Şa'rânî, diğer mezhep müçtehitlerinin de Kitap, sünnet, icmâ ve sahabenin kadîyyeleri bulunmadığı zaman kıyasla amel ettiklerini belirterek Ebû Hanîfe'nin bu konuda eleştirilemeyeceğini belirtir.³⁴² Ebû Hanîfe'nin diğer mezheplere göre kıyasa daha fazla yer vermiş olmasını ise şöyle açıklar:

"İmam Ebû Hanîfe hakkında bizim ve her insaf sahibinin inancı biraz önce kendilerinin reyî zemmeden ve ondan uzak duran, nassı kıyasa takdim eden ifadelerinden anlaşıldığı üzere şöyledir: 'Eğer hadîs hafızlarının kasaba, şehir ve köyleri dolaşıp hadîsleri bir araya getirerek hadîsleri tedvin etmelerinden sonra yaşamış olsaydı ve bu hadîslere ulaşabilseydi elbette onları alır ve yaptığı kıyasları

³³⁸ A.g.e., I/224.

³³⁹ A.g.e., I/226.

³⁴⁰ A.g.e., I/221-222.

³⁴¹ A.g.e., I/227.

³⁴² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/227.

bırakırdı. Mezhebine nisbetle diğer mezheplerde olduğu gibi onun mezhebinde de kıyas az olurdu. Ancak onun zamanı Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn asrı olduğu için ve bu büyükler şehir kasaba ve köylerde bulundukları için şeriatın delilleri dağınıktı. Bu yüzden diğer imamların aksine, kıyas yaptığı meselelerde nass bulunmadığı zaman zaruri olarak diğer mezheplere göre onun mezhebinde kıyas daha çok oldu. Diğer imamlar zamanında ise hafızlar, hadîs öğrenmek arzusuyla uzun seferlere çıkmış, şehir ve köylerdeki âlimlerden hadîs toplamış ve yazmışlardır. İmam-ı Azâm'ın mezhebinde kıyasın çok, diğer mezheplerde az olmasının sebebi budur."³⁴³

Şa'rânî, Ebû Hanîfe'nin kıyası nassa takdim ettiği hakkında şöyle bir ihtimale de yer verir. Ebû Hanîfe'den sonra ona uyanlar onun kıyasla verdiği hükümlerle amel etmeyi gerekli görmüşlerdir. Halbuki imamın ölümünden sonra o konuda sahih olduğu anlaşılan bir hadîse ulaşılmış olabilir. O halde Ebû Hanîfe, bu konuda mazurdur. Ancak ona uyanlar hadîsle amel etmemekle mazur değildir. Çünkü, hadîse ulaşmamış olabilir veya ulaşmış olsa da ona göre, hadîs sahih olmayabilir.³⁴⁴

³⁴³ A.g.e., I/227-228.

³⁴⁴ A.g.e., I/228.

IV-) Bir Metot Olarak “Mizân”ın Hadîslere Uygulanması:

Şa'rânî'nin mîzân metodu, hadîs ilminin en önemli konularından birisi olan ve zâhiren çelişkili görünen iki hadîsi uzlaştırmayı konu edinen “*muhtelifu'l-hadîs*” ilminin kapsamına girmektedir. Hadîs literatüründe konuyla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır.³⁴⁵ Geniş bir hadîs kültürüne ve İslâm fıkhnın inceliklerine vakıf olmayı gerektiren *muhtelifu'l-Hadîs* ilmi ile, genellikle bu her iki ilim dalında söz sahibi olan âlimler ilgilenmişlerdir. Hem bir hadîsçi hem de bir fıkıhçı olarak Şa'rânî de *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserinin mukaddimesinde fikhî hadîsler arasındaki teârûzu gidermeye çalışmıştır.

Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserinde uygulamış olduğu mîzân metodunu, Hz. Peygamberin bazı uygulamaları ile destekler. Sahabeden birinin “*Ya Resûlallah! Rabbini nasıl gördün?*” demesi üzerine “*Onu nûrânî olarak görüyorum*” cevabını vermiş³⁴⁶, sahabenin büyüklerine ise; “*Rabbimi bir kavil olarak gördüm*” demiştir. Şa'rânî'ye göre Hz. Peygamber ashâbın büyüklerine söylediğini, Allah hakkında uygunsuz şeyler düşünürler diye başkalarına söylememiştir.³⁴⁷

Şa'rânî'nin verdiği diğer bir örnek de şudur: “*Resûlullah, Allah yolunda cihâd için verilecek malın sevabını bildirince, Ebubekir bütün malını getirmiş, Ka'b b. Mâlik de bütün malını vermek isteyince ona: 'Malının bir kısmı yanında kalsın bu senin için daha hayırlıdır.' buyurmuştur.*”³⁴⁸

Şa'rânî, vermiş olduğu bu örneklerle Hz. Peygamberin muhatapların durumuna göre farklı beyanlarda bulunduğunu göstererek mîzân metodunun temeli olan “*tahfîf-teşdît*” veya “*azîmet-ruhsat*” prensiplerini delillendirmek istemiştir.

Şa'rânî'nin *el-Mizânu'l-Kübrâ*'da çelişkili hadîslere uyguladığı bu metodu, seçtiğimiz bazı örnekler üzerinde tahlil ederek, “*muhtelifu'l-hadîs*” ilmindeki yerini tespit etmeye çalışacağız. Şa'rânî'nin zahiren çelişkili gibi görülen tüm hadîsler arasındaki uzlaştırması aynı metoda dayanmaktadır. Bu nedenle, seçtiğimiz bazı örneklerin, Şa'rânî'nin uyguladığı metodun anlaşılması için yeterli olacağı kanaatindeyiz. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Şa'rânî, mîzân metodunu mezhep imamlarının fikhî ihtilâfları için de uygulamıştır. Bu yüzden çelişkili

³⁴⁵ Bkz. Uğur, Müctebâ, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, s. 192; Kettâni, *Hadîs Literatürü*, s.336-338.

³⁴⁶ Hadis için bkz., Müslim, *İmân* 78, I/161.

³⁴⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/119.

³⁴⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/120.

hadîsleri ele alırken konuyla ilgili mezhep imamlarının da ihtilâfları söz konusu ise Şa'rânî'nin bu ihtilâflar hakkındaki görüşlerine de değineceğiz. Ele aldığımız bu bölümü, örnekleri zikrettikten sonra genel bir değerlendirme ile noktalayacağız.

ÖRNEKLER:

1- Ölü Hayvanın Derisinden Faydalanma:

Konuyla ilgili rivâyetler³⁴⁹:

a) Müslim, ölü koyun hakkında Hz. Peygamberin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Onun derisinden faydalanmıyor musunuz? Onu tabaklayınız ve ondan faydalanınız.*”³⁵⁰

b) Beyhâkî'nin Abdullah b. Hakîm'den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Ölen hayvanın ne derisinden ne de sinirinden faydalanın.*”³⁵¹

Şa'rânî bu iki hadîs hakkında şunları söyler: “*Birici hadîste böyle bir deriye ihtiyacı olan kimseler için “tahfîf” vardır. Çünkü hadîsin bazı tariklerinde geçtiği gibi, koyun Meymûne'nin koyunuydu. Meymûne ise fakirlerdendi. İkinci hadîs ise zengin ve hali vakti yerinde olanlardan böyle bir şeye ihtiyacı olmayanlara yorumlanır.*”³⁵²

Ancak, Meymûne'nin fakirliğinden ziyâde önemli olan derinin temizlenmesidir. Hz. Peygamber, Meymûne'ye deriyi temizlenmesini ve temizledikten sonra faydalanması gerektiğini belirtmiştir.

Hz. Peygamber, ölü bir koyun leşinin önünden geçince “*Bunun derisinden faydalansanız ya...*” buyurmuş, orada bulunanlar ölünün leş olduğunu söylediklerinde onlara yenmesinin haram olduğunu söylemiştir.³⁵³ İbn Kuteybe (öl.279/889) iki hadîs arasında bir çelişki ve tutarsızlık olmadığını “*Ölü hayvanın ne derisinden faydalanın ne de sinirinden*” hadîsiyle tabaklandıktan sonra faydalanmanın kastedildiğini belirtir.³⁵⁴

³⁴⁹ Konuyla ilgili rivâyetler, Şa'rânî'nin *Mizân*'da yer vermiş olduğu rivâyetlerdir. Şa'rânî, bu rivâyetleri genellikle Beyhâkî'nin *es-Sunenu'l-Kübrâ*'sından, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinden seçmiştir. Şa'rânî'nin yer verdiği rivâyetlerin bu kaynaklardaki ve diğer bazı kaynaklardaki yerlerini de göstereceğiz.

³⁵⁰ Müslim, *Hayz* 105-106, I/278-279.

³⁵¹ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, I/18;

³⁵² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/262-263.

³⁵³ Buhârî, *Zekat* 61, II/135; Müslim, *Hayd*, 100-101, I/276-277.

³⁵⁴ İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs (Hadîs Müdâfâsı)*, (çev. M. Hayri Kırbaçoğlu), Kayıhan Yay., İstanbul, 1998, s.279-281.

Ölü hayvan hakkındaki Beyhâkî'nin rivâyet ettiği; *“Tırnakları, kanı ve kılları gömünüz. Zira ölüdürler”*³⁵⁵ hadîsi ile, yine Beyhâkî'nin rivâyet ettiği *“tabaklandığı zaman ölü hayvanın derisine dokunmanızda bir sakınca yoktur. Su ile yıkandığı zaman, kılına, yününe ve boynuzlarına dokunmanızda bir sakınca yoktur.”*³⁵⁶ hadîsini şöyle uzlaştırır:

*“Birinci hadîste, tabaklanmış deri üzerindeki kılların necis olduğu, ikinci hadîste ise su ile yıkandığı zaman temizlenmiş olacağı bildirilmiştir... Birinci hadîs hali vakti yerinde olup böyle bir şeye muhtaç olmayan kimselere, ikinci hadîs ise buna ihtiyacı olan kimselere yorumlanır. Böylece hayvanın ölüsünün kılları hakkındaki iki hadîs arasındaki çelişki mîzânın teşdît ve tahfîf mertebelerine râci olur.”*³⁵⁷

Şa'rânî'ye göre, mezhep imamlarının da bu konudaki ihtilâfları mîzânın iki mertebesini ifade etmektedir. İmam Şafîî (öl.204/819), ölü hayvanın kılının, yününün ve tırnağının necis olduğunu, Ebû Hanîfe (öl.150/767) ve Ahmed b. Hanbel (öl.241/758) ise temiz olduğunu belirtmişlerdir. Şa'rânî, İmam Şafîî'nin bu konudaki görüşünün *“Ölü hayvan size haram kılındı”*³⁵⁸ umumî hitabına ikinci görüşün ise, ayetin siyakı hayvanın yenmesinden bahsettiği için yemenin dışında, onlardan faydalanmaya dayandığını belirtir.³⁵⁹

2- Abdest Alırken Verilen Selâmı Almak:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Beyhâkî'nin Münzir'den rivâyet ettiğine göre: *“O, Resûlullah'a (s.a.v.) abdest alırken uğradı ve selam verdi. Resûlullah ise abdest alıyordu selamına cevap vermedi. Abdestini bitirince; “Beni selâmınıza karşılık vermekten alıkoyan, ancak Allah Teâlâ'nın ismini abdestsiz zikretmeyi uygun görmememdir.”* buyurdu.”³⁶⁰

³⁵⁵ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, I/23.

³⁵⁶ Beyhâkî, *A.g.e.*, A.y.

³⁵⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/263.

³⁵⁸ 5. Mâide, 3.

³⁵⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/348.

³⁶⁰ Beyhâkî, *A.g.e.*, I/90.

b) Müslim'in Hz. Aişe'den rivâyet ettiğine göre: “*Resûlullah her zaman Allah'ın ismini zikrederdi.*”³⁶¹

Şa'rânî'ye göre birinci hadîs “müşeddet” olup, edep bakımından kemâl sahibi olanlara, ikincisi hadîs ise “muhafter” olup, onlardan aşağıda olanlara hamledilir. Ona göre böylece iki hadîs arasındaki ihtilâf, mîzânın iki mertebesine ifade eder.³⁶²

3- Ayakta Bevletmek:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Buhârî, *Sahih*'inde, Huzeyfe'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Resûlullah ayakta bevletti.*”³⁶³

b) Beyhâkî'nin rivâyetine göre ise: “*Resûlullah oturduğu halde bevlederdi.*”³⁶⁴

c) Beyhâkî şu haberi rivâyet etmiştir: “*Resûlullah, Ömer b. Hattab'a 'Ayakta bevletme!' buyurdu ve bundan sonra Hz. Ömer vefat edinceye kadar ayakta bevletmedi.*”³⁶⁵

Şa'rânî, bu iki rivâyeti şöyle değerlendirir, “*Hz. Peygamberin ayakta bevletmesi cevâzını gösterdiği için birinci hadîste “tahfîf” son iki hadîste ise kâmil edeb ve hayâ sahiplerinin halleri gözetildiği için “teşdît” söz konudur. Böylece iş mîzânın iki mertebesine râci olur.*”³⁶⁶

İbnu'l-Cevzî (öl.597/1200), ise bu rivâyetler hakkında şunları söyler: “*Bazıları birinci hadîsin neshedildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu doğru değildir. Zira her iki hadîs için de ayrı bir durum söz konusudur. Eğer Resûlullah ayakta bevletmekten nehyetmişse bu, bevleden kişinin üzerine sıçramaması içindir.*”³⁶⁷

Bu farklı rivâyetler arasında çelişki varmış gibi gözüküyorsa da gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamberin ayakta bevlettiğini bildiren Huzeyfe, “*Hz. Peygamber ayakta bevlediyordu*” şeklinde mutad bir

³⁶¹ Müslim, *Hayz* 117, I/282; Beyhâkî, *A.g.e.*, I/90.

³⁶² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/266.

³⁶³ Buhârî, *Vudû* 60-62, I/62; Müslim, *Tahâre* 73-74, I/228; Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, I/100-101.

³⁶⁴ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, I/101; Ayrıca Bkz., Tirmizî, *Tahâre* 8, no:12, I/17; Nesâî, *Tahâre* 25, I/26; İbn Mâce *Tahâre* 14, no:307, I/112; İbn Hanbel, *Musned*, VI/192-213.

³⁶⁵ Beyhâkî, *A.g.e.*, I/102.

³⁶⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/266.

³⁶⁷ İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Hadîste Nesh*, (çev.İsmail Akyüz), s.14.

davranıştan söz etmemiş, sadece şahit olduğu bir fiili haber vermekle yetinmiştir. Diğer rivâyet ise onun sürekli bir alışkanlığını bildirmiştir.³⁶⁸

Şa'rânî, bu rivâyetler arasındaki çelişkiyi, ayakta bevletmemeyi kemâl ve edep sahiplerine uygun görmeyerek uzlaştırmıştır. Ancak, ayakta bevletmekle ilgili rivâyetteki ruhsat bir zarureti ifade etmektedir. Zira bu konuda Hattâbî (öl.388/998), Şafîi'nin şöyle dediğini anlatmaktadır: “*Arap bel ağrısından kurtulmak için ayakta bevletmekten şifâ umardı.*” Dolayısıyla Şafîi, Hz. Peygamberin muhtemelen o zaman bel ağrısının olduğu kanaatindedir. Öyleyse iki hadîsin arasını cemetmek için söz konusu rahatsızlığa hamletmek daha uygundur.”³⁶⁹ İbnü'l-Cevzî de, Huzeyfe'nin rivâyet ettiği hadîs hakkında üç durumun söz konusu olabileceğini söyler. Bunlardan birincisi Resûlullah, bunu oturmasına engel olan bir rahatsızlığı sebebiyle yapmıştır. İkincisi Resûlullah böyle yapmakla hastalığına şifâ ümit etmiştir. Üçüncüsü ise Resûlullah, çöplükteki pisliğin çokluğu sebebiyle oturacak bir yer bulamamıştır.³⁷⁰

4- Tenâsül Uzvuna Dokunmanın Abdesti Bozması:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Beyhâkî'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber: “*Sizden biriniz tenâsül uzvuna dokunursa abdest alsın.*” buyurmuştur³⁷¹ Beyhâkî'nin bir rivâyetinde ise “*Abdest almayınca sakın namaz kılmasın.*”³⁷² şeklinde geçmektedir.

b) Beyhâkî'nin rivâyet ettiğine göre Resûlullah: “*Tenâsül uzvuna dokunan abdest almadıkça namaz kılmasın.*” buyurmuştur.³⁷³

c) Talk b. Alî, Resûlullah'a, zekere dokunmak hakkında sorduğu zaman ona: “*O, senden bir parça etten başka bir şey değildir.*”³⁷⁴ buyurmuştur.

Şa'rânî'nin, bu rivâyetler hakkındaki değerlendirmesi şöyledir:

³⁶⁸ Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y., Ankara, 1999, s.319.

³⁶⁹ Zerkeşî, Bedruddin, *el-İcâbe li-İrâdi Mâ'stedrekethu Aişe ale's-Sahâbe* (Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler), (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s.87-88.

³⁷⁰ İbn Cevzî, *A.g.e.*, s.14.

³⁷¹ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I/128.

³⁷² Beyhâkî, *A.g.e.*, I/129-130.

³⁷³ Beyhâkî, *A.g.e.*, I/131; Mâlik, *Tahâre* 58, I/42, Ebû Dâvud, *Tahâre* 69, no:181, I/125-126; Tirmizî, *Tahâre* 61, no:82, I/126; Nesâî, *Tahâre* 118, I/100-101; İbn Mâce, *Tahâre* 63, no:479, I/161.

³⁷⁴ Beyhâkî, *A.g.e.*, I/134; Ebû Dâvud, *Tahâre* 70, no:182, I/127; Tirmizî, *Tahâre* 62, no:85, I/131; Nesâî, *Tahâre* 119, I/101; İbn Mâce, *Tahâre* 64, no:483, I/163.

*“Tarikleriyle birlikte birinci hadîs “teşdît” olup, büyüklerin hâline yorumlanır. Talk’ın hadîsi ise “tahfîf”tir ve başkalarının haline yorumlanır. Çünkü Talk deve çobanıydı. Ali b. Ebî Tâlib, ‘ha fercime ha kulağıma dokundum farketmez’ derdi.”*³⁷⁵

Ebû Hanîfe’ye göre nasıl olursa olsun tenâsül uzvuna dokunmakla mutlak olarak abdest bozulmaz. İmam Şafîi ve Ahmed b.Hanbel’in meşhur olan görüşüne göre bozulur. Şa’rânî’ye göre, bu görüşlerden birincisi “tahfîf” ifade eder ve âvâma mahsustur. İkinci görüş ise “teşdît” ifade eder ve büyüklere (ekâbîr) mahsustur.³⁷⁶ Şa’rânî, bu konuda hocası Ali el-Havvâs’tan şunları nakleder:

*“Talk b. Alî, Resullullah’a tenâsül uzvuna dokunmak hakkında sorunca “o senden bir parça ettir.” buyurması, ehl-i keşfin üzerinde icmâ ettikleri gerçekte abdesti bozan şeylerin ancak yiyecek ve içeceklerden kaynaklanmasını tenbih etmek içindir. Yoksa fercin kendisine dokunmak değildir. Talk b. Ali deve çobanlığı yapan bir kimseydi. Şeriatın sahibi, ona âlim ve salihlerden büyük kimselerin hilafına merhamet olarak işi hafıfletti. Zira ümmetinin ileri gelenlerinden birine, çiftçilerin, demircilerin ve benzerlerinin hilafına mak’ata yakın olan yerlere dokunmaktan, verâdaki makamları gereği sakınmalarını ve kaçınmalarını, zekere dokununca abdest almasını emretmiştir. Çiftçilerin ve demircilerin makamları ise bu büyük sakınmayı gerektirmez.”*³⁷⁷

Bir Şafîi, “o senden bir parça ettir” hadîsinin mensuh olduğunu iddia edecek olursa Şa’rânî ona şöyle cevap verileceğini söyler: *“Hanefî mezhebinin büyükleri bunun mensûh olduğunu belirtmemişlerdir. Bilakis bu onlara göre muhkemdir. O halde yorumlanacak bir vechi olması şarttır. Alim ve sâlihler değil âvâmdan birine hamledilmesi doğru olacaktır. Hanefî mezhebinden dindar olan her kesin imamların ihtilâfından kurtularak abdest alması gerekir. Tenâsül uzvuna dokunduğunda abdestini yenilemeden namaz kılması onun için uygun değildir.”*³⁷⁸

Hanefiler bu hadîsi, umûmu’l-belvâ³⁷⁹ söz konusu olan bir konudaki haber-i vahid olduğu için kabul etmemişlerdir. Abdestin bozulacağı rivâyetini sahabenin

³⁷⁵ Şa’rânî, *Kitâbu’l-Mizân*, I/268.

³⁷⁶ Şa’rânî, *A.g.e.*, I/353.

³⁷⁷ Şa’rânî, *A.g.e.*, I/353-354.

³⁷⁸ Şa’rânî, *A.g.e.*, I/354.

³⁷⁹ “Umumu’l-Belvâ”, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak meseleler anlamına gelmektedir. Bkz. Erdoğan Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s.471.

büyükleri önünde söylememesini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak, tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozmayacağı ruhsatını âvâma hasretmeye dair herhangi bir görüş ileri sürmemişlerdir. Serahsî (öl.490/1096), *el-Mebsût* adlı eserinde şunları söyler:

“Bu hadîs, sıhhat derecesine ulaşmamış bir hadîstir. Yahyâ b. Maîn şöyle demiştir: ‘Üç şey vardır ki, onlar hakkında Resûlullah’tan yapılan rivâyetler sahih değildir. Bu hadîs de onlardandır. Niçin Resûlullah bu hadîsi sahabenin büyükleri önünde, söylemedi ve onlardan hiç kimse bunu nakletmedi de ancak Büsre’nin önünde söyledi. Şüphesiz Resûlullah örtüsü içindeki bakire bir kızıdan daha hayalî idi.’”³⁸⁰

5- Uyumunun Abdesti Bozması:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Beyhâkî’nin rivâyet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: *“Gözler abdestlilik halinin nöbetçileridirler o halde uyuyan yeniden abdest alsın.”*³⁸¹

b) Beyhâkî, Huzeyfe b. Yemân’dan şu haberi rivâyet etmiştir: *“Resûlullah, o (Huzeyfe b. Yemân) oturmuş başı sallanırken arkasından boynuna sarıldı. ‘Ya Resullah yeniden abdest almam vacip midir?’ diye sorduğunda, Resûlullah, ‘Böğrünü yere koymadıkça vacip değildir.’ buyurdu.”*³⁸²

Şa’rânî bu iki hadîs arasındaki ihtilâfı şöyle uzlaştırır: *“Birinci hadîs uyuyanın, otururken hatta oturduğu yer sağlam olsa da abdestinin bozulacağına dair umûmî bir haberdur. İkinci hadîste ise oturur halde uyuyan bir kimsenin abdestinin bozulmayacağı belirtilmektedir. O halde, birinci hadîs ‘Din ve verâ sahibi büyüklerin haline’, ikinci hadîs ise onların dışında olanlara yorumlanır. Böylece mesele mizânın iki mertebesi olan teşdîd ve tahfîfe râci olur.”*³⁸³

³⁸⁰ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, I/66.

³⁸¹ Beyhâkî, *es-Sunenu’l-Kübrâ*, I/118; Ebû Dâvud, *Tahâre* 79, no:203, I/140; İbn Mâce, *Tahâre* 62, no: 477, I/161.

³⁸² Beyhâkî, *A.g.e.*, I/120.

³⁸³ Şa’rânî, *Kitâbu’l-Mizân*, I/267.

6- Köpeğin İçtiği Kabın Temizlenmesi:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Müslim'in rivâyet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Sizden biriniz, kabından köpek içerse veya yerse, onu döksün, sonra biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın.*”³⁸⁴

b) Beyhâkî'nin bir rivâyetine göre ise: “*Üç yahut beş veya yedi defa yıkayınız.*” buyurmuştur.³⁸⁵

Şa'rânî, birinci hadîsin “teşdît” ikincisi hadîsin ise “tahfîf” ifade ettiğini belirterek, birincisi hadîsin yedi defa yıkayabilen kimseye ikincisi hadîsin ise *bunu yapamayan* kimseye yorumlanacağını belirtir.³⁸⁶

Köpeğin yediği veya içtiği kabın temizlenmesi için İmam Mâlik, İmam Şafîi ve Ahmed b. Hanbel'e göre yedi defa yıkanması gerekir. Ebû Hanife'ye göre kap bir defada temizlenebiliyorsa bir defa yıkanması yeterlidir. Bir defada temizlenmemişse yedi defa değil, yirmi defa da olsa temizlenmesinden emin olunana kadar yıkanmalıdır.³⁸⁷ Yine Şa'rânî'ye göre birinci görüş “teşdît” ikinci görüş ise “tahfîf”tir.

Hanefiler, köpeğin içmesi veya yemesiyle kirlenen kabın üç kere yıkanması gerektiğini savunurlar. Köpeğin içtiği veya yediği kabın yedi defa yıkanmasını bildiren Ebû Hureyre hadîsiyle, râvisinin bu hadîse muhalefeti yüzünden amel etmezler. Çünkü, Ebû Hureyre; “*Köpeğin içtiği veya yediği kabın üç kere yıkanacağı*”³⁸⁸ hadîsini rivâyet etmiştir.

Aslında yukarıda zikrettiğimiz rivâyetler arasında bir çelişki söz konusu değildir. Şa'rânî de bunu savunmakta ancak o, bu iki hadîsi yedi defa yıkayabilen ve yıkayamayan kimselere yorumlayarak uzlaştırır. Oysa ki, önemli olan kabın temizlenmesidir. Zira Beyhâkî'nin rivâyet ettiği ikinci hadîste geçen, ‘*üç, beş veya yedi defa yıkayınız*’ ifadesi de buna işaret etmektedir.

³⁸⁴ Müslim, *Tahâre* 27, I/234; Mâlik, *Tahâre* 6, I/34; Buhârî, *Vudû* 33, I/51; Ebû Dâvud, *Tahâre* 37, no: 71, 72, 73, 74, I/57-59; Tirmizî, *Tahâre* 68, no:91, I/151; Nesâî, *Tahâre* 50-52, I/51-153; İbn Mâce *Tahâre* 31, no:363, 364, 365, 366, I/130; Dârimî, *Vudû* 59, I/153-154; İbn Hanbel., *Müsned*, II/245, 253, 265, 271, 314.

³⁸⁵ Beyhâkî, *A.g.e.*, I/18, 239, 241, 248.

³⁸⁶ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, I/271.

³⁸⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/343-344.

³⁸⁸ Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I/23.

7- Cuma Guslü:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber: "*Cumâ günü yıkanmak her ergene farzdır.*" buyurmuştur.³⁸⁹

b) Buhârî başka bir rivâyetinde: "*Sizden biriniz Cuma namazına geleceği zaman yıkansın!*" şeklinde geçmektedir.³⁹⁰

c) Beyhâkî'nin rivâyet ettiğine göre Resûlullah: "*Bir kimse Cuma günü abdest alırsa ne alâ, karşılığında bir farz sevabı alır, şayet guslederse bu daha efdaldır.*" buyurmuştur.³⁹¹

Cuma gününde guslün vâcip olduğunu belirten rivâyetler "teşdî", Beyhâkî'nin naklettiği hadîs ise "tahfîf" ifade etmektedir.³⁹² Şa'rânî, bazı âlimlerin cuma günü yıkanmanın vacip olmasını kokusu ile insanlara eziyet veren kimselere, Beyhâkî'nin rivâyetini ise kötü bir koku bulunmayan kimselere hamlettiklerini belirtir. Yine bazı âlimler, Resûlullah'ın guslü sadece insanları rahatsız eden koku çıkardığı için ihtilâm olana vacip kıldığını, guslün maksadının ise pislikleri gidermek ve bedeni temiz tutmak olduğunu belirterek ihtilâm olan kimselere guslün emredildiğini belirtmişlerdir.³⁹³

Dört mezheb imamı cuma namazı kılacak kimsenin gusl abdesti almasının matlûb olduğunu, Ebû Sevr ise cuma namazı kılsın veya kılmasın (müstehab) sünnet olduğunu belirtmiştir.³⁹⁴ Şa'rânî'ye göre birinci görüş, "*Cumaya gelen gusûl abdesti alsın*" hadîsini, ikinci görüş ise, "*Yedi günde bir bedenini yıkaması her Müslümanın sorumluluğudur.*"³⁹⁵ hadîsini göz önünde bulundurmıştır. Bu, cuma günü cuma namazında bulunan ve bulunmayan bütün Müslümanlar için umûmî bir hükümdür. Yine Şa'rânî'ye göre cuma namazına gelen kimsenin gusûl abdesti almasının vâcip olduğunu söyleyenler ile sünnet olduğunu söyleyenler arasında fark yoktur. Ancak vâcipliği kasap ve yağcı gibi bedeni ve elbisesinin kokusu ile insanları rahatsız

³⁸⁹ Buhârî, *Cumâ* 3, 12, I/212-215; Müslim, *Cuma* 5,7, I/580-581.

³⁹⁰ Buhârî, *Cuma* 5, I/213; Müslim, *Cuma* 1,2, I/579.

³⁹¹ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, I/295-296.

³⁹² Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/273.

³⁹³ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/273.

³⁹⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, II/181.

³⁹⁵ Müslim, *Cuma*, 9; Buhârî, *Cuma*, 12; İbn Hanbel, *Müsned*, II/10, V/363.

edenlerin yıkanmasına yorumlamak, müstehablığı da attâr (koku alıp satan), tüccâr ve benzerlerine yorumlamak gerekir.³⁹⁶

8- Rükûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılması:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Müslîm ve Beyhâkî'nin rivâyet ettiğine göre: “*Resûlullâh, namaza kalktığında, iki elini omuzlarının hizâsına kadar kaldırır, sonra da tekbir getirir ve bunu rükû için tekbir getirdiği zaman da yapardı.*”³⁹⁷

b) Buhârî'de *Sahîh*'inde rivâyet ettiğine göre : “*(Resûlullah) Ellerini namaza başlayınca ve rükûdan kalkınca kaldırır.*”³⁹⁸

c) Beyhâkî, Berâ b. Azîb'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Resûlullahı gördüm. Namaza başlayınca ellerini kaldırır, bir daha kaldırmazdı.*”³⁹⁹

d) İbn Mesûd, insanlara namaz kıldıracağı zaman “*Size elbette Resûlullah'ın namazını kıldırıyorum*” buyurmuş ve sadece ilk tekbirde ellerini kaldırmıştır.⁴⁰⁰ Şa'rânî bu rivâyetin merfû hükmünde olduğunu belirtir.⁴⁰¹

Şa'rânî, bu hadîsler arasındaki ihtilâfî rükûda ellerin kaldırılmasına yönelik rivâyetlerin “teşdît”, rükû tekbirinden sonra ellerin kaldırılmaması yönündeki rivâyetleri ise “tahfîf” ifade ettiklerini belirterek uzlaştırma yoluna gider; “Birinci hadîs “teşdît”, ikinci hadîs “tahfîf”tir böylece iş mîzânın iki mertebesine râci olur.”⁴⁰²

Namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili rivâyetler farklılık arz edince mezheplerin de bu konu hakkındaki görüşleri farklılık arz etmiştir. Rükûya giderken ve rükûdan kalkarken alınan tekbirlerde elleri kaldırmak Mâlikî, Şafîi ve Hanbelî mezheplerine göre sünnettir. Hanefî mezhebine göre ise sünnet değildir. Hadîslerde olduğu gibi mezhep müçtehitlerinin bu hükümlerindeki ihtilâf da, Şa'rânî'ye göre “teşdît” ve “tahfîf”le giderilmiştir.⁴⁰³ Şa'rânî'nin namazda elleri kaldırmakla ilgili her iki rivâyetle amel etmeye dayanan uzlaştırması kabul edilebilecek iken, namazda elleri kaldırmayı din ve takvâ sahibi büyüklerin haline, ellerin kaldırılmamasını ise

³⁹⁶ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, II/181.

³⁹⁷ Müslîm, *Salât* 9, 22, I/292; Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, II/109.

³⁹⁸ Buhârî, *Ezân* 83, I/179-180.

³⁹⁹ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, II/24.

⁴⁰⁰ Tirmîzî, *Salât* 76, no:257, II/40.

⁴⁰¹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/278.

⁴⁰² Şa'rânî, *A.g.e.*, I/278.

⁴⁰³ Şa'rânî, *A.g.e.*, II/32-33

küçüklere/avâma hamletmesi kabul edilebilecek bir görüş olarak gözükmemektedir. Çünkü, bizzat Şa'rânî de mezhep imamlarının bu konudaki ihtilâflarını ele alırken sadece iftitâh tekbirinde ellerin kaldırılmasını savunan Hanefî mezhebinin görüşünü konu hakkında getirdiği yorumlarla “teşdî” seviyesine çıkarmıştır:

“Ellerin kaldırılması esas bakımından, Melikin huzûruna varış ve ayrılıştan olan selamlama gibidir. Namaz kılan kimse rükû halinde Melikin huzuruna varmış, rükûdan kıyâma kalkarken de ondan ayrılmış gibidir. Elleri tadil üzere kalkan bir kimse lisanı haliyle sanki şöyle demektedir: ‘Ey Rabbim, huzurundan bıkkınlık göstererek yüz çevirmedim, bu yalnız senin emrine boyun eğmek içindir.’ Birinci secdeden kalkarken de aynı durum söz konusudur...İkinci kavlin vechi ise gerçek huzura çıkma yalnız iftitah tekbiri ile. Tekbir getirip namazın sonuna kadar kalbini Melik’ten ayırmayıp hep Böylece (huzura) varış ve (huzurdan) ayrılış âlâmeti olan el kaldırmaya ihtiyaç kalmaz. Bu büyüklere birincisi ise Allah Teâlâ’nın huzurundan bilhassa iftitâh tekbirinden sonra, o huzurdan çıkan âvâma mahsustur.”⁴⁰⁴

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, her iki uygulamada da bulunmuş, sahabe ondan gördüğü hali rivâyet etmiştir. Hangisinin daha efdal olduğu hakkında ise herhangi bir delil söz konusu değildir. Bu yüzden kanaatimizce Şa'rânî’nin, namazda elleri kaldırmanın ölçüsü konusunda belirtmiş olduklarını, namazda ellerin kaldırılması konusunda da zikretmesi daha uygun olacaktı. Bu konuda Ebû Hanîfe’ye göre namazda eller kulaklar hizasına kadar, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise omuzlar hizasına kadar kaldırılır.⁴⁰⁵ Şa'rânî’ye göre elleri kaldırmanın ölçüsündeki birinci kavlin görüşün vechi, başın kibir yeri olmasıdır. Bu yüzden kulun tek birle ellerini kaldırması Allah Teâlâ’nın, büyüklüğünün, kulun büyüklüğünden ve (kulun) düşündüğünden daha büyük olduğuna işaret etmektedir. İkinci kavlin vechi ise, insanların Resûlullah’ın bunu nasıl yaptıkları konusunda ihtilâf etmeleridir. Onlardan her biri kendi gördüğünü rivâyet etmiştir. Her bir hâl saygı ve yakınlık amacını taşımaktadır.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/33.

⁴⁰⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/33.

⁴⁰⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/33.

9- Namazda İken Verilen Selâmı Almak:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Müslim şu haberi rivâyet etmiştir: *“Câbir b. Semûre, Resûlullah namaz kılarken geldi ve selâm verdi. Resûlullah selâmına cevap olarak yere işaret etti.”*⁴⁰⁷

b) Beyhâkî'nin bir rivâyetine göre ise Resûlullâh: *“Namaz kılana selam verilirse, namazdan sonra karşılık verir.”* buyurmuştur.⁴⁰⁸

Şa'rânî, bu rivâyetleri şöyle değerlendirir: *“Birincisi ‘tahfîf’ ikincisi ‘teşdît’ tir. Böylece iş mîzânın iki mertebesine râci olur. Birinci hadîsin, devlet büyükleri, valiler gibi kimselere, ikinci hadîsin ise onların dışındaki selamın geciktirilmesi veya alınmaması ile etkilenmeyecek küçük (esâğîr) kimselere yorumlanması doğru olur.”*⁴⁰⁹

Hiz. Peygamber'e namazda iken selam verme hakkındaki bazı rivâyetlerde Resûllah'ın selama cevabının yere işaret etmesiyle olduğu belirtilmiştir:

*“Resûlullah, Küba Mescidi'ne gittiğinde namaz kılarken ensardan bazıları ona selam vermişler. Resûlullah ile orada bulunmuş olan Suheyb'e: Resûlullah selamı nasıl aldı? dedim. O da şöyle dedi: ‘Eliyle işaret ediyordu.’”*⁴¹⁰

Zeyd b. Erkam, namazda iken konuşma hakkında şunları bildirmiştir:

*“Biz, önceleri namazda konuşurduk. Öyle ki, kişi yanındaki arkadaşı ile konuşurdu. “Gönülden boyun eğerek Allah için namaza durun!” ayeti ininceye kadar bu, böyle devam etti. Bu ayet indikten sonra namazda sükût etmekle emredildik ve konuşmaktan alıkonduk (nehyedildik).”*⁴¹¹

İbnu'l-Cevzî, selama cevap vermekle ilgili rivâyetlerin açıkça mensûh olduğunu belirtmiştir.⁴¹² Sahabe Hiz. Peygambere önceki uygulamasını terketmesinin sebebini de sormuştur. İbn Mesud'dan rivâyet edilen bir hadîste o, şunları söylemiştir:

“Biz namazdayken Allah Resulü (s.a.v.)'ne selam verirdik. O da selamımızı alırdı. Necâşi'nin yanından döndüğümüz zaman yine namazda kendisine selam verdik; ancak bu sefer almadı. Dedik ki: ‘Ey Allah'ın Resulü! Önceleri biz namazda

⁴⁰⁷ Müslim, *Mesâcid* 34, I/382-383.

⁴⁰⁸ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, II/260.

⁴⁰⁹ Şa'rânî; *A.g.e.*, I/283.

⁴¹⁰ İbn Mâce, *Salât* 59, no:1018, I/325.

⁴¹¹ Müslim, *Mesâcid* 35, I/383.

⁴¹² İbn Cevzî, *Hadîste Nesh*, s.51.

*sana selâm verirdik, alırdın şimdi almıyorsun?”bize şöyle cevap verdi: ‘Namazda meşguliyet vardır.’*⁴¹³

Başka bir hadîste, İbn Mesud, kendisinin namazda iken Resûlullah’a selam verdiğini ancak selamını almadığını ve namazdan sonra şunları söylediğini haber vermiştir:

*“Allah, kuluna dilediğini emreder. İşte Allah, kuluna namazda iken konuşmamasını emretmiştir.”*⁴¹⁴

Şa'rânî, namazda verilen selama cevap vermekle ilgili yukarıda zikrettiğimiz her iki hadîste belirtilen hususlarla amel etmeye yönelik bir uzlaşma yoluna giderek iki hadîs arasında bir çelişkinin olmadığını göstermeye çalışmıştır. Gerek Zeyd b. Erkam'ın namazda konuşma ile ilgili rivâyetini gerekse Hz. Peygamberin namazda verilen selama cevap verme uygulamasını terkettiğini belirten rivâyetleri dikkate alarak bir değerlendirme yapmak gerekirse, Hz. Peygamber, önceki uygulamasını tamamen terketmiştir. Dolayısıyla bize düşen, Hz. Peygamberin son bildirdiği veya son uyguladığı ile amel etmektir. Namazda verilen selama cevap vermekle ilgili rivâyeti Şa'rânî'nin belirttiği gibi devlet yetkilileri, devlet büyükleri ve valilerin verdikleri selamın alınmasına, namazda verilen selamı almamakla ilgili rivâyetleri de avâma hamletmek uygun olmayacaktır.

10- Namaz Kılan Kimsenin Önünden Kadın, Köpek ve Eşegın Geçmesi:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Müslim Ebû Hureyre'den Resûlullah'ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir:

*“Kadın eşek ve köpek namazı bozar. Fakat (önünde) deve semerinin arka tarafındaki yaslanmış ahşap kadar bir şey bulunursa bu onu korur.”*⁴¹⁵

b) Müslim diğer bir rivâyetinde Hz. Aişe'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir:

*“Resûlullah gece namaz kılardı, ben ise onunla kible arasında ölü gibi uzanırdım.”*⁴¹⁶

⁴¹³ Müslim, *Mesâcid* 34, I/382; Ebû Dâvud, *Salât* 165-166, no: 923, I/567.

⁴¹⁴ Ebû Dâvud, *Salât* 165-166, no: 924, I/567; Nesâî, *Sehv* 20, III/19.

⁴¹⁵ Müslim, *Salât* 266, I/365-366.; Tirmizî, *Salât* 136, no:338, II/161-162; Ebu Dâvûd, *Salât* 109, no:702, I/450-451; Nesâî, *Kible* 7, II/63-64; İbn Mâce, *Salât* 38, no: 952, I/ 305-306; Dârimî, *Salât* 128, I/269; İbn Hanbel, *Musned*, V/149, 151, 154, 158, 160, 161.

⁴¹⁶ Müslim, *Salât* 267, I/366; Buhârî, *Salât* 105, I/130; İbn Mâce, *Salât* 40, no:956, I/307; İbn Hanbel, *Musned*, VI/37.

Şa'rânî'ye göre birincisi “teşdît”, ikinci rivâyet için nesh söz konusu değilse “tahfîf”tir.⁴¹⁷

İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmâm Şafî'ye göre, ister hayızlı kadın, ister eşek ister siyah köpek olsun namaz kılan kimsenin önünden canlı geçmesi namazı bozmaz. Ahmed b. Hanbel ise ‘Siyah köpek namazı keser/bozar, eşeğin ve kadının da bozacağına dair kalbimde bir şey vardır.’ der. İbn Abbas, Enes b. Müseyyib de bozulacağını söyleyenler arasındadır.⁴¹⁸ Şa'rânî bu görüşler hakkında şunları söyler:

“Bu görüşlerden birincisi “tahfîf” ikincisi ise “teşdît”tir. Böylece mesele mîzânın iki mertebesine râci olur. Birinci kavlin vechi, Resûlullah'ın ‘(namaz kılanın) önünden bir şeyin geçmesi namazı bozmaz’ hadîsidir. Bu önlerinden bir şey geçince Hak Teâlâyı müşahedelerini engellemeyen ve kalplerini başka bir şeyle meşgul etmeyen büyüklere (ekâbîr) mahsustur. İkinci kavlin vechi ise bunun engel olması ve namaz kılanın gözünü Hak Teâlâ'yı müşâhede etmesinden ve Hak Teâlâ'nın kalbini okşamasından alıkoymasıdır. Bu da küçüklere mahsustur. Eşek kadın ve siyah köpeğin geçmesiyle namazın bozulmasındaki hikmet şeytanın onlardan ayrılmamasıdır...”⁴¹⁹

11- Namazın İmamdan Daha Yüksek Bir Yerde Kılınması:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Huzeyfe b. Yemân'ın bildirdiğine göre: “Resûlullah, imamın, arkasındaki cemaatin bulunduğu yerden yüksekte durmasını nehyetti.”⁴²⁰

b) Huzeyfe'nin diğer bir rivâyetine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “İmam cemaatin bulunduğu yerden daha yüksek bir yerde namaz kıldırılmaz.”⁴²¹

c) Beyhâkî' Tevâme'nin kölesi Sâlih'den şu haberi rivâyet eder: “Ebû Hureyre ve ben mescidin üzerinde namaz kılıyorduk. Cemaatle kıldığımız bu namaz farz namazıydı.”⁴²²

Şa'rânî bu hadîsleri şöyle yorumlar: “Birinci hadîs “teşdît” ikinci hadîs ise “tahfîf” tir. Birinci hadîsin bunu kibirli olarak yapan kimselere, ikinci hadîsin ise

⁴¹⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/283.

⁴¹⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, II/89.

⁴¹⁹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, II/89.

⁴²⁰ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, III/108

⁴²¹ Beyhâkî, *A.g.e.*, A.y.

⁴²² Beyhâkî, *A.g.e.*, III/111.

bunun dışındaki kimselere yorumlanması doğru olur. Böylece mesele mîzânın iki mertebesine râci olur.”⁴²³

12- Cenâze İçin Ayağa Kalkmak:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Buhârî ve Müslim’in rivâyet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: *“Cenâze gördüğünüz zaman, cenâze sizi geride bırakıncaya kadar ayağa kalkınız.”*⁴²⁴ Beyhâkî’nin rivâyetinde *“Sizden biriniz cenaze ile birlikte yürümüyorsanız”* ilavesi yer almaktadır.⁴²⁵

b) Buhari ve Müslim şu haberi rivâyet etmişlerdir: *“Bir cenaze geçti. Allah Resûlü ayağa kalktı; kendisine ‘Ey Allah’ın Resulü! O Yahudi cenazesidir’ denildiğinde, şöyle buyurdu: ‘İnsan değil midir?’”*⁴²⁶ Beyhâkî’nin rivâyetinde *“Sahibi için kalktım”* ifadesi yer almaktadır.⁴²⁷

c) İmâm Mâlik ve Müslim’in rivâyetine göre: *“Resûlullah önceleri cenaze için ayağa kalkardı, sonra ayağa kalkmayı terk etti.”*⁴²⁸

Şa'rânî'ye göre Resûlullah'ın cenaze için ayağa kalmayı terkettiğini belirten rivâyet, şayet öncekini nesh ettiği sabit değilse “tahfîf” olduğunu ayağa kalkmakla ilgili rivâyetlerin ise “teşdît” ifade ettiğini belirtir.⁴²⁹

Zerkeşî, âlimlerin çoğunluğunun bunun cenâze için ayağa kalkmanın mensuh olduğu kanaatinde olduklarını, onların bu konudaki dayanaklarının Hz. Ali'nin Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinde yer alan şu hadîsi olduğunu belirtmiştir: *“Resûlullah, (cenaze için) önceleri kalktı, sonraları ise oturdu.”*⁴³⁰

Hz. Peygamber, önceleri ölümün dehşetinden ve ölüye saygıdan dolayı cenaze için ayağa kalkmış, ancak daha sonra bu uygulamayı Yahudilerin de yaptığını öğrenince onlara muhalefet etmek üzere kalkmaktan vazgeçmiş ve oturmuştur.⁴³¹ Şa'rânî, bu iki rivâyet hakkında her ne kadar, “neshi sabit değilse” ifadesini

⁴²³ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/289.

⁴²⁴ Buhârî, *Cenâiz* 47-48, II/86; Müslim, *Cenâiz* 73-77, I/659-660; Tirmizî, *Cenâiz* 51, no:1042-1043, III/360-361.

⁴²⁵ Beyhâkî, *A.g.e.*, IV/25-26.

⁴²⁶ Buhârî, *Cenâiz* 50, I/87; Müslim, *Cenâiz* 24, I/661.

⁴²⁷ Beyhâkî, *A.g.e.*, IV/26.

⁴²⁸ Mâlik, *Cenâiz* 11, I/232; Müslim, *Cenâiz* 83-84, I/662.

⁴²⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/291.

⁴³⁰ Zerkeşî, *A.g.e.*, s.142.

⁴³¹ Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.271; Koçkuzu, Ali Osman, *Hadîste Nâsîh Mensûh*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1985, s.290.

kullanmış olsa da, kesin bir ifadeyle Hz. Peygamberin önceki uygulamasını terkettiğini belirtmemiştir. Her iki hadîsin de uygulanabileceği bir görüş belirtmiştir. Bu durum Şa'rânî'nin çelişkili görülen hadîslerin her biriyle amel etme anlayışından ve aralarında tenakuz olmadığını göstermekten kaynaklanmaktadır.

13- Cünup Olarak Sabahlayan Kimsenin Orucu:

Konuyla ilgili Rivâyetler:

a) Müslim'in Hz. Aişe'den şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *“Hz. Peygamber, ihtilâmdan dolayı değil de, cinsî münasebetten dolayı cünup olarak sabahlar, sonra da orucunu tutardı.”*⁴³²

b) Beyhâkî'nin bir rivâyetinde ise Ebû Hureyre şöyle demiştir: *“Cünup iken sabaha çıkan kimse oruç tutmasın.”*⁴³³

Bu iki hadîs arasındaki ihtilâf Şa'rânî'ye göre, Ebû Hureyre'nin bildirdiği hadîsin neshi sabit değilse mizânın iki mertebesini ifade etmiş olur.⁴³⁴ Şa'rânî, bu konu hakkında mezhep müçtehitlerinin ihtilâflarını da şöyle değerlendirir:

“Müçtehitlerin ihtilâf ettikleri meselelerden birisi de şudur: Dört mezhep imamına göre cünübün orucu sahihtir. Ebû Hureyre ve Sâlim b. Abdullah'a göre orucu bozulur (oruçluymuş gibi) akşama kadar yemez, içmez, orucu bozan her şeyden sakınır ve daha sonra kaza eder. Urve ve Hasan bu hususta şöyle demişlerdir: ‘Şayet yıkanmayı bir özür olmaksızın ertelemişse oruç o zaman batıl olur.’ Nehâî ise ‘Cünup olarak sabahlamak farz oruçta olmuş ise kaza eder’ demiştir. Birincisi tahfîf, ikincisi teşdît üçüncüsü ise mufassaldır. Böylece mesele mizânın iki mertebesine raci olur. Birinci kavlin vechi, şerîatin sahibinin (Resûlullah'ın) cünup olarak sabahlayan kimseye orucu kaza etmesini emretmemesidir. İkinci kavlin vechi ise orucun (savm) isim bakımından samedaniyyet sıfatına benzemesidir. O halde oruçlunun şeytan sıfatlarından temiz olması gerekir. Cünup ise gusl etmedikçe şeytanın huzurundadır. Allah'ın huzurundan çıkıp şeytanın yanında olan kimsenin namazı batıl olduğu gibi orucu da batıl olur. Buradan mufassal olan kavlin vechi açıklanmış olur. Nehâî'nin görüşünün açıklanmasına gelince, nâfile orucun hilafına, farz oruçta cünup olarak sabahlaması

⁴³² Müslim, Sıyâm 13, I/779-781.

⁴³³ Beyhâkî, es-Sunenu'l-Kübrâ, IV/214.

⁴³⁴ Şa'rânî, Kitâbu'l-Mizân, I/302.

caiz değildir. Bu yüzden kemal üzere eda etmediğinden dolayı orucu kesinlikle kaza eder. Birincisi küçüklere (asâğir), ikincisi ise büyüklere (ekâbîr) mahsustur."⁴³⁵

Hiz. Aişe, Ebû Hureyre'nin cünup olarak sabahlayan kimsenin orucunu tutamayacağına dair görüşüne itiraz etmiş, Ebû Hureyre de 'Cünup olarak sabahlayan oruç tutmasın' hadîsini el-Fadl b. Abbas'a izafe ederek Hiz. Peygamberden işitmediğini bildirmiştir.⁴³⁶ Ayrıca Ebu Hureyre'nin bu konudaki görüşünden döndüğü de kaynaklarda zikredilmiştir. Zerkeşî bu konuda şunları söyler:

"...Ebû Hureyre'nin bu görüşünden döndüğü sahîh olarak rivâyet edilmiştir. Nitekim Beyhâkî Sunen'inde Said ibnu'l-Museyyib'in, 'Ebû Hureyre'nin vefatından önce bu görüşünden dönmüştür' dediğini rivâyet etmiştir. Beyhâkî, benzer bir hadîsi Atâ'dan da rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: 'İbnu'l-Munzir şöyle der: 'Bu hususta işittiğim en güzel şey, bunun neshe hamledilmesidir. Çünkü İslâm'ın başlangıcında, gece uyuduktan sonra cima etme, tıpkı yemek ve içmek gibi oruçluya haramdı. Fakat Allah, fecrin doğuşuna kadar cimayı mübah kılınca, yasak kalktığından dolayı yıkanmadan sabahlayan cünup için o günün orucunu tutması caiz oldu. Şu halde Ebû Hureyre, ilk uygulamayı haber verip neshi bilmeyen Fadl'dan işittiğiyle fetva vermişti; ama yukarıdaki hadîsi Hiz. Aişe ve Ummu Seleme'den işitince onların kanaatine döndü ikinci cevap da, söz konusu hükmün cima ederken fecre kavuşan kimsenin cimaya devam etmesine hamledilmesidir. Üçüncü cevap ise, daha faziletli olana irşattır ki, o da; fecirden önce yıkanmaktır. Hiz. Aişe ve Ummu Seleme hadîsinde olduğu üzere Hiz. Peygamber caiz olduğunu beyan etmek için bunu terketmiştir."⁴³⁷

Şa'rânî'nin cünup olarak sabahlayan kimsenin orucunun bozulmayacağına yönelik rivâyetleri küçüklere hamletmesi uygun değildir. Onun küçükler ifadesiyle kastettiği avâmdır. Halbuki, Hiz. Aişe bu konuda, Hiz. Peygamberin uygulamasını haber vermiş, 'Cünup olarak sabahlayan kimse oruç tutmasın' hadîsini rivâyet eden Ebû Hureyre de bu yöndeki görüşünden vazgeçmiştir.

⁴³⁵ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân.*, II/281-282.

⁴³⁶ Müslim, *Sıyâm* 13, I/779-780.

⁴³⁷ Beyhâkî, *A.g.e.*, IV/215; Zerkeşî, *A.g.e.*, s.100-101.

14- Seferde İken Oruç Tutmak:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Beyhâkî'nin bildirdiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Seferde oruç tutmanız iyilikten değildir.*”⁴³⁸

b) Müslim, Ebû Said el-Hudrî'den şu haberi rivâyet etmiştir: “*Biz Allah Resulü ile kimimiz oruçlu, kimimiz oruçsuz yolculuğa çıkardık. Ne oruç tutmayan oruç tutanı, ne de oruç tutan oruç tutmayanı kınamazdı. Kendisinde kuvvet hisseden oruç tutardı ve bunu iyi karşılardı. Kendisini güçsüz hisseden oruç tutmazdı; bunu da iyi ve hoş karşılardı.*”⁴³⁹

Şa'rânî'ye göre birinci hadîs “tahfîf” ikincisi ise hadîste belirtilen oruç tutma ise “teşdît”tir.⁴⁴⁰

İbn Abbas, Hz. Peygamberin Medine'den Mekke'ye giderken yaptığı yolculuğunda, Usfan'a kadar oruç tuttuğunu, ondan sonra da oruç tutmadığını haber verdikten sonra yolculukta “*İsteyen oruç tutsun, isteyen tutmasın*” hükmünü vermiştir.⁴⁴¹ Hz. Peygamber, bu tür farklı uygulamalarından her birini kasten yapmış da onlardan birisini tercih veya tafdîl etmemişse, tekrarlanma bakımından aynı oranda yapılmışsa, bu, her iki uygulamanın da sünnet dairesinde caiz olduğuna ve muhayyerliğine delalet eder.⁴⁴² Yolculukta oruç tutmakla ilgili olarak Hz. Peygamber'den herhangi bir “tafdîl” ve “tercih” rivâyet edilmemiştir. Sefer halinde bir kimsenin oruç tutup tutmaması, ihtiyârına bırakılmıştır.

15- Başkasının Yerine Oruç Tutmak :

Konuyla ilgili rivâyetler

a) Buhârî ve Müslim'in Hz. Aişe'den rivâyet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Kim üzerinde oruç borcu olduğu halde ölürse, onun namına orucu velîsi tutar.*”⁴⁴³

⁴³⁸ Beyhâkî, *A.g.e.*, IV/242-243; Buhârî, *Savm* 36, II/238; Müslim, *Siyâm* 15, I/786; Ebû Dâvûd, *Savm* 44, no:2407, I/796; Nesâî, *Siyâm*, 49, IV/177.

⁴³⁹ Müslim, *Siyâm* 15, I/786-787; Tirmizî, *Savm* 19, no:713, III/92; Nesâî, *Siyâm* 59, IV/188; İbn Hanbel, *Musned*, III/12, 50.

⁴⁴⁰ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/302.

⁴⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/291.

⁴⁴² Erul, Bünyamin, *A.g.e.*, s.312-313.

⁴⁴³ Buhârî, *Savm* 42, II/240; Müslim, *Siyâm* 27, I/803; Ebû Dâvud, *İmân ve Nuzûr* 24, no:3310, III/605-606; Tirmizî, *Savm* 22, no:716, III/95-96.

b) Beyhâkî'nin Hz. Aîşe ve İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber, *"Bir kimse başkasının yerine oruç tutamaz"* buyurmuştur.⁴⁴⁴

Şa'rânî'nin, bu hadîsler hakkındaki değerlendirmesi şöyledir:

*"Birinci hadîs (velînin) orucu tutması yönünden tahfîf, ikincisi yemek yedirme yönünden teşdîttir. Hali vakti yerinde olan ve zenginler için tersi de mümkündür. Çünkü onlara göre yemek yedirmek, oruç tutmaktan daha kolaydır. Böylece mesele mîzânın iki mertebesine râci olur."*⁴⁴⁵

16- Oruçlu İken Kan Aldırmak:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Buhârî'nin rivâyet ettiğine göre: *"Resûlullâh oruçlu iken kan aldırdı."*⁴⁴⁶

b) Buhârî'nin diğer bir rivâyetine göre Hz. Peygamber: *"Kan alanın da aldırmanın da orucu bozulur."* buyurmuştur.⁴⁴⁷

Şa'rânî'ye göre birinci hadîs "tahfîf" ikincisi hadîs ise neshi sâbit değilse "teşdît"tir.⁴⁴⁸ Mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şafî'ye göre kan aldirmek orucu bozmaz. İmam Ahmed b. Hanbel'e göre ise kan alanın da aldırmanın da orucu bozulur. Şa'rânî, onların bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar:

*"Birinci kavlin vechi, kan aldırmanın memnû olmasıdır. Kan aldirmek ancak şehveti kuvvetlendirmek için yapılır. Zayıflatmak için yapılmaz. Ahmed b. Hanbel'in delili ise şöyle tevil olunur, kan aldırmanın orucunun bozulmasındaki maksat orucun bozulmasına sebebiyet vermesidir. Kan aldırmanın sebep olması açıktır. Kan alanın da orucunun bozulması bir kimsenin orucunun bozulmasına sebep olmasıdır. Çünkü, özellikle oruçlunun kanı az ise, kan çıkınca vücudu zayıflar ve kuvvetten düşer. Böylece mesele mîzânın iki mertebesine râci olur."*⁴⁴⁹

Hz. Peygamberin Mekke'nin fethi esnasında *"Hacamat yapanın da yaptırmanın da orucunun bozulması"* hükmü, onun bu konudaki ilk hükmüdür. Mekke'nin fethinden iki yıl sonra Veda haccı esnasında bu konudaki fiili uygulaması yani oruçlu iken kan aldırması ise onun bu konudaki son hükmünü teşkil etmektedir.

⁴⁴⁴ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, IV/257.

⁴⁴⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/303.

⁴⁴⁶ Buhârî, *Savm* 32, II/236-237; Ebû Dâvud, *Savm* 29, no: 2367-2371, II/770-773; Tirmizî, *Savm* 60, no: 774, III/144-146; İbn Mâce, *Sıyâm* 18, no: 1679-1681, I/537.

⁴⁴⁷ Buhârî, *Savm*, 32, II/237; Ebû Dâvud, *Savm* 30, no: 2372-2373, II/773-774; Tirmizî, *Savm* 61, no: 775-777, III/146-147; İbn Mâce, *Sıyâm* 18, no: 1682, I/537.

⁴⁴⁸ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/304.

⁴⁴⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/284-285.

Onun bu ikinci hükmü kan aldırmanın orucu bozmadığını bu hususta bir ruhsat verildiğini ortaya koymaktadır. İmam Şafii'ye göre, “*Şayet bu haberlerden her ikisi de sabit ise İbn Abbas hadîsi nâsîh, hacamat yapanın da, yaptıranın da orucunun bozulduğunu ifade eden hadîs mensûhtur.*”⁴⁵⁰ Ancak Şafii, kan aldırmanın, sıhhi yönden zaafa düşeceğini ve böylece orucunun zorlaşacağını belirterek, kendi düşüncesini şöyle dile getirmiştir: “*Kişi hacamattan geri durursa bence daha uygundur.*”⁴⁵¹

17- Şufa Hakkı :

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Buhârî'nin Câbir'den rivâyet ettiğine göre o şunları söylemiştir: “*Resûlullah, şuf'a hakkını taksim edilemeyen mallar için geçerli kıldı. Lakin sınırlar belirlenip yollar ayrıldığı zaman şuf'a hakkı yoktur.*”⁴⁵²

b) Buhârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber: “*(Şuf'a hakkı bakımından) En haklı olan bir kimsenin dip komşusudur.*” buyurmuştur.⁴⁵³

c) Beyhâkî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber: “*Komşusunun evi üzerinde en fazla hak sahibi olan komşudur*” buyurmuştur.⁴⁵⁴

Şa'rânî'ye göre birinci hadîs “tahfîf” diğer iki hadîs ise “teşdît” ifade eder.⁴⁵⁵ İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre, komşu için şuf'a hakkı yoktur. Şuf'a hakkı Ebû Hanîfe'ye göre komşuluk yoluyla da vardır.⁴⁵⁶ Şa'rânî'ye göre birinci görüş, komşuluk hakkını gözetmeyen âvâmın haline, ikinci görüş ise, komşuluk hakkını gözetken kâmil kimselere yorumlanır.⁴⁵⁷

⁴⁵⁰ Şafîî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu'l-Hadîs*, (thk. Âmir Ahmed Haydar), Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, Beyrut, 1985, s.197.

⁴⁵¹ Şafîî, *A.g.e.*, s.198.

⁴⁵² Buhârî, *Buyû* 96-97, III/37, *Hıyel* 14, VIII/65, *Şirket* 8, III/112, *Şuf'a* 1, III/46-47; Mâlik, *Şufa* 1, II/713; Ebû Dâvud, *Buyû* 73, no:3514, III/783-784; Tirmizî, *Ahkâm* 33, no:1370, III/652-653; Nesâî, *Buyû* 109, VII/320-321; İbn Mâce, *Şufa* 3, no:2499, II/835; İbn Hanbel, *Musned*, III/296, 372, 399.

⁴⁵³ Buhârî, *Şufa* 2, III/47; Ebû Dâvud, *Buyû* 73, no:3516, III/786; Tirmizî, *Ahkâm* 33, no:1370; Nesâî, *Buyû* 109, VII/320; İbn Mâce, *Şufa* 2, II/833; İbn Hanbel, *Musned*, IV/379, 390, VI/10, 390.

⁴⁵⁴ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kübrâ*, VI/106.

⁴⁵⁵ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/311.

⁴⁵⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, III/119.

⁴⁵⁷ Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

18- Kur’ân-ı Kerim Öğretiminden Alınan Ücret:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a) Buhârî’nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Ecir olarak en hak ettiğiniz kazanç Allah’ın Kitabıdır.”*⁴⁵⁸

b) Beyhâkî’nin Ubbâde b. Samet’in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *“Bir kimseye Kur’ân-ı Kerîm okumasını öğrettim. Bana bir yay hediye etti. Bunu Resûlullah’a arzettim, o, bana şöyle buyurdu: ‘Boynuna ateşten bir tasma takılmasını istersen, onu kabul et.’”*⁴⁵⁹

Şa’rânî’ye göre bu iki rivâyetten birincisi “tahfif, ikincisi ise “teşdît”tir. Birinci hadisi fakir kimselere, ikinci hadisi ise zengin kimselere, ibâdet için karşılık olarak böyle dünyalığa ihtiyâç olmadığına ve bunda mürüvveti gidermek bulunduğu hamledilir.⁴⁶⁰

19- Kocasının Malından Sadaka Veren Kadın:

Konuyla ilgili rivâyetler:

a- Buhârî ve Müslim’in Hz. Aîşe’den rivâyet ettiklerine göre Hz. Peygamber: *“Bir kadın israf etmeksizin evin yiyeceğinden infâk ederse, infâk ettiğinin karşılığında kendisi bir ecir alır, ayrıca kazandığı için kocası da bir ecir alır. Bu malın bekçisi de aynı ecir alır. Bu sevapları birbirlerinin ecrini eksiltmeksizin alırlar.”*⁴⁶¹ buyurmuştur.

c- Ebû Hureyre, Resulullah’a ‘Kadın kocasının malından tasadduk edebilir mi?’ diye sorduğunda, Hz. Peygamber: *“Hayır, ancak kendi azığından verebilir, sevap ise ikisinin olur. Kadına, kocasından izinsiz kocasının malından tasadduk etmesi helal değildir”*⁴⁶²cevabını vermiştir.

Şa’rânî’nin bu rivâyetler hakkındaki değerlendirmesi, şöyledir:

“Birinci hadîs kadın için “muhaŧŧef” ikincisi “müŧŧeddet”tir. Böylece mesele mizânın iki mertebesine râci olur. Birinci hadîsi cömert ve hanımının yaptığına razı olan erkeğin hanımına, ikinci hadîsi ise cimri bir kimsenin hanımına hamletmek

⁴⁵⁸ Buhârî bu rivâyeti İbn Abbas’tan Muallak olarak rivâyet etmiştir. Buhârî, *İcâre* 16, III/53.

⁴⁵⁹ Beyhâkî, *A.g.e.*, VI/125.

⁴⁶⁰ Şa’rânî, *Kitâbu’l-Mizân*, I/313.

⁴⁶¹ Buhârî, Zekât 17, 25-26, II/117, 119-120, Buyû 12, III/7; Müslim, Zekât 24, I/710.

⁴⁶² Beyhâkî, *es-Sunenu’l-Kübrâ*, IV/193.

uygun olur.”⁴⁶³

20- Mükrehin Talakı ve Köle Azadı:

Mezhep imamları zorlama ile boşama ve köle azadı hakkında ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanife’ye göre, mükrehin talakı veya köle azadı geçerlidir. Diğer üç mezhep imamına göre ise (korkutulan şeyden) kendisini koruması için bu, geçerli değildir.⁴⁶⁴

Şa'rânî mezhep imamlarının bu konudaki ihtilâflarını şöyle değerlendirir:

*“Birincisi “müşeddet” ikincisi “muhaffef”tir. Böylece mesele mîzânın iki mertebesine râci olur. Birinci görüşün vechi, “mükrih” ismi fâildir. (Kişi) Talakı veya azadı kendisine zarar verilme ihtimali ve ikrâh olunduğu şeyin vâki olması arasında ihtiyâr etmektedir. Böylece talakın gerçekleşmesini ve köle azadını kendisi seçmiş gibidir. Resûlullah da köle azad etmeye teşvik etmiştir. İkinci kavlin vechi ise, Allah Teâlâ’nın umûmî ruhsatını almaktır. Günahların en büyüğü olmasına rağmen, zorlamayla gerçekleşen küfrün hükmü dahi sahih değildir. Dinin furuûna ait böyle bir meselede nasıl geçerli olsun.”*⁴⁶⁵

21- El Kesmeyi Gerektiren Hırsızlık Miktarı:

Kur’an-ı Kerîm, hırsızlığın cezasını belirtilmiş⁴⁶⁶ ancak çalınan eşyanın değeri üzerinde bir beyanda bulunmamıştır. Hz. Peygamber’den gelen haberlerde ise o, çeşitli değerler üzerinde el kesilmesine hükmetmiştir. Hadîslerde, bu miktarın, dörtte bir dinar, üç dirhem, on dirhem, bir kalkanın maddi değeri gibi değerler nakledilmektedir.⁴⁶⁷ Hz. Peygamberin bu konuda farklı tatbikatlarda bulunması, hırsızın elinin kesilmesi için rivâyetlerde bildirilen değerlerin tespiti hakkında müçtehitlerin farklı değerlendirmeleri, mezhepler arasında ihtilâfa yol açmıştır. Hz. Ömer de hilafeti döneminde, yılların iktisadî durumuna göre farklı tatbikatlarda bulunmuştur.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/300.

⁴⁶⁴ Şa'rânî, *A.g.e.*, III/317.

⁴⁶⁵ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, III/317-318.

⁴⁶⁶ 5. Mâide, 38.

⁴⁶⁷ Mâlik, *Hudûd* 7, II/832; Buhârî, *Hudûd* 13/7-9, VIII/17-18; Müslim, *Hudûd* 1,II/1313; Ebû Dâvud, *Hudûd* 12, no:4384, IV/536; Tirmizî, *Hudûd* 16, no:1445, IV/50; Nesâî, *Katû's-Sârik* 8, VIII/76-77.

⁴⁶⁸ Koçkuzu, Ali Osman, *Hadîste Nâsîh Mensuh*, s.311.

Mezhep imamları hırsızlık için had cezasının uygulanmasında nisab (çalınan malın miktarı) konusunda ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre bu miktar, bir dinar veya on dirhem veya bunlardan birinin değeridir.⁴⁶⁹ İmam Mâlik ve kendisinden gelen rivâyetlerin en makbulü itibariyle Ahmed b. Hanbel'e göre bu miktar, dinarın dörtte biri veya üç dirhem veya üç dirhemnin kıymetidir. Şafî'ye göre ise, ister dirhem ister diğer paralardan olsun, bu değer dörtte bir dinar kadardır.⁴⁷⁰ Şa'rânî, mezhep imamlarının bu konu hakkındaki ihtilâflarını şöyle değerlendirir:

*“Birincisi (Ebû Hanîfe'nin görüşü) el kesme hakkında “muhaŧŧef” nisab miktarında “müŧŧeddet”tir. İkinci görüş (İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşleri) nisab miktarı hakkında “muhaŧŧef”, el kesme hakkında “müŧŧeddet”tir. Şafî'nin kavli de böyledir. Böylece mesele mizânın iki mertebesine râci olur. (Onlar arasındaki bu) üç görüş, çalınan ve el kesilmesine sebep olan kalkanın değeri hakkındaki ihtilâftan kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre, kalkan, bir dinar kıymetindeydi. Mâlik, Ahmed ve Şâfî'ye göre ise, dörtte bir dinar kıymetindeydi. O halde her hâkim, el kesme hakkında kendi imamının görüşüne göre hüküm verecektir. Bu meselede imamların görüşleri arasında müminin hürmetini gözetme bakımından en şiddetli görüş, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Malların hürmetini gözetme bakımından ise diğer imamların görüşleridir. Buradan imamlardan kimisinin kan hürmetini kimisinin de mal hürmetini öngördüğü anlaşılmaktadır.”*⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Hırsızlıkla ilgili ayetin haber-i vâhitle tahsisi, bu kaideyi benimseyen mezheplerin görüşlerine uygunluk arz ederken, bu kaideyi benimsemeyen Hanefî Mezhebine göre bir çelişki teşkil etmiştir. Bu yüzden Hanefiler, ayeti tahsis eden haberin şöhret derecesine ulaştığını söylemek mecburiyetinde kalmışlardır. Bkz. el-Hınn, Mustafa, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, (çev. Halit Ünal), Rey Yay., Kayseri, 1993, s.159.

⁴⁷⁰ Şa'rânî, *A.g.e.*, III/331-332.

⁴⁷¹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, III/332. Ebû Hanîfe'nin hırsızın elinin kesilmesi konusunda tercih ettiği 10 dirhemlik asgari sınır, onun mümkün olduğu ölçüde hadleri hafifletmek, şüphe halinde de uygulamaktan vazgeçmek prensibinin bir tezahürüdür. Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D.İ.B.Y., Ankara, 1994, s.143.

Genel Değerlendirme:

Çelişkili gibi görülen hadis ve sünnetleri anlaşılır kılmak ve çelişkileri gidermek için, âlimler ya nesh teorisine başvurmuş ya da uzlaştırma (cem ve telif) yoluna gitmişlerdir. Müteâriz hadislerin, cem’ ve telif edilmesi, bu hadislerden her biriyle istifade etmeye dayanmakadır.⁴⁷² İhtilâf görüntüsü içinde ittifak noktaları arayıp bulmak demek olan “cem ve telif”, müteâriz hadislerin her ikisiyle amel etme imkanını vermektedir.⁴⁷³ Şa'rânî de, mîzân metoduyla çelişkili hadisleri “teşdît” ve “tahfîf” ifade edenler şeklinde bir ayrıma tâbi tutarak, çelişkili gördüğü her hadis ile amel edilebilecek bir görüşü savunmuştur. Şa'rânî, bu konuda İmâm Şâfî’nin (öl.204/819) “İki hadisi iki hâle hamlederek uygulamak birisini geçersiz kılmaktan evlâdır” görüşünden hareket etmiştir. Şa'rânî’nin “mîzân” metodu “muhtelifu’l-hadîs” ilminde hadisler arasındaki ihtilâfları giderme metotlarından birisi olan “cem ve telif” metodunun kapsamına girmektedir. İhtilâfları gidermek için kullanılan diğer metotlardan tercîh, nesh ve tevakkufa (tesâkut) mîzân metodunda yer verilmez. Öte yandan Şa'rânî’nin bu metodunda, fıkıh usûlündeki cem ve telif metotlarından tahsîs (tahsîsu’âmm), takyîd (takyîdu’l-mutlak) ve haml (hamlu’l-hadîs alâ teaddudi’l-hâdise) gibi metotlar⁴⁷⁴ da kullanılmaz.

Şa'rânî’yi hadisler arasındaki ihtilâfları uzlaştırmaya sevk eden faktör Hz. Peygamberin “ismet” sıfatına sahip olmasıdır. “İsmet” sıfatına sahip olan Peygamberin çelişkili sözler söylemesi düşünülemez.⁴⁷⁵ Şa'rânî, hocası Ali el-Havvâs’tan bu konuda şunları nakleder:

*“Şâriin ve mezhep imamlarının sözleri içerisinde zahirde birbirine muhalif olarak gördüğün her şey, iki hale hamledilir. Çünkü, Şâri’in sözleri tenakuzdan uzaktır...”*⁴⁷⁶

Ancak, tebliğde ve tebliğle ilgili konularda Hz. Peygamber için zarûrî olan “ismet”, bir beşer olarak onun sözleri (hadis) uygulamaları (sünnet), içtihatları ve hükümleri için de geçerli değildir. Bu, onun bir beşer olmasının tabîî sonucudur. Zira Ashâb da, Hz. Peygamberin söz ve davranışlarında “beşer” olmasının sonuçlarının bulunabileceği düşüncesiyle ona “vahiy mi, yoksa kendi içtihadınız mı?” sorusunu

⁴⁷² Görmez, Mehmet, *Hadis ve Sünnetin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s.118.

⁴⁷³ Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, s.164.

⁴⁷⁴ Bkz., A.g.e., A.y.161-165.

⁴⁷⁵ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/152-153.

⁴⁷⁶ Şa'rânî, A.g.e., I/119.

yöneltme ihtiyacı duymuş onun beşer vasfını, daima göz önünde bulundurmuşlardır.⁴⁷⁷

Şa'rânî, görünüşte çelişki arzeden hadisleri emirlere muhatap olanların konumlarını göz önünde bulundurarak gidermeye çalışmıştır. Çelişki arzeden hadislerden “teşdît” ifade eden azîmete muhatap olanlar; din ve beden bakımından kuvvetli olanlardır. Bunlar bazı rivâyetlerde, âlimleri, mürüvvat sâhiplerini, sâlih kimseleri din ve verâ sahiplerini bazı rivâyetlerde ise bir fiili yapmaya güç yetirebilenleri ya da zenginleri kapsamaktadır. “Tahfîf” ifade eden ruhsatlara muhatap olanlar ise, din ve beden bakımından zayıf olanlardır. Şa'rânî, böylece cem ve te'lif metoduna, dindârlık boyutunu katmak sûretiyle tasavvufi bir boyut katmıştır. Şa'rânî bu metodunda, herkesin kendi konumuna göre, uygun olan hükmü alacağını belirtir, ancak azîmet ve ruhsatın ihtiyârî değil vücûbiyet ifade ettiğini de ekler. Böylece Şa'rânî keyfî uygulamaların önüne geçmek istemiştir. Buna göre azîmeti işleyen bir kimsenin ruhsatı işlemesi caiz değildir.⁴⁷⁸

Şa'rânî, “azîmet” ve “ ruhsat” prensipleriyle, hadisler ve mezhep imamlarının görüşleri arasındaki ihtilâfların tabîi olduğunu göstermeye çalışmış⁴⁷⁹, bu ihtilâfları belli bir anlayışla karşılama ve yek diğerini kınamama ve eleştirmeme gibi bir anlayıştan hareket etmiştir. Mezhep imâmlarının ihtilâflı görüşleri arasında bir mezhep mensubunun kendisine uygun gördüğü bir hükümü uygulayabileceğini ancak süstimal edilmemesi için özellikle âvâmın, belirli bir mezhep çatısı altında kalması gerektiğini savunmuştur. Bu yönden dönemindeki katı mezhep taassubu ve taklid düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yüzden Şa'rânî âlimlerin insanlara tek bir mezhebe göre değil herkesin dînî ve maddî konumunu göz önünde bulundurarak fetvâ vermesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁸⁰ Bu yönüyle mîzân metodu, mezhepler arasındaki ihtilâfların tabîi olduğunu gösterme gibi bir amacı üstlenmektedir. Şa'rânî'nin, mîzân metoduyla, kendi dönemindeki mezhepler arası çatışmaları ve mezhep taassubunu çözümlmeye çalışması, metodunun teorik boyutunun yanı sıra, pratik ya da sosyal bir boyuta sahip olduğunu da göstermektedir.

⁴⁷⁷ Bkz., Erul, Bünyamin, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 125-129.

⁴⁷⁸ Şa'rânî, A.g.e., I/82.

⁴⁷⁹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/72-73.

⁴⁸⁰ Şa'rânî, A.g.e., I/108.

Çelişkili hadisleri, sadece Hz. Peygamberin ismet sıfatıyla çözüme kavuşturmak hadis ve sünnetlerin anlaşılmasında yeterli bir metot sağlamadığı gibi, müteâriz olan her iki hadisle amel etmeye yönelik bir metot izlemek de her zaman için geçerliliği olacak bir metot olmayacaktır.

Mîzân metodu, rivâyetler arasındaki ihtilâfları muhatapların dinî ve bedenî konumlarını göz önünde bulundurularak uzlaştırmaya çalışan bir metottur. Ancak, Hz. Peygamber, muhatapları göz önünde bulundurmanın, kendisine yöneltilen sorulara muhataplara göre cevap vermenin yanı sıra, bazen aynı konuda birden fazla uygulamada bulunmuş, toplumda gerçekleştirmek istediklerini zamana yaymış, sözlerinin ve uygulamalarının ne gibi bir hüküm ifade ettiğini her zaman açıklamamış, değişik şahsî hallerine göre farklı uygulamalarda bulunmuş, bazen önceki uygulamasından tamamen vazgeçmiştir.⁴⁸¹ Hz. Peygamberin sözlerine ve fiillerine şahit olan sahabenin onun sözlerine ve fiillerine yükledikleri anlamlar da farklı farklı olmuştur.⁴⁸² Öte yandan hadisler arasındaki çelişkilerin çoğunluğu, Ravinin hadisin bir kısmını duyup diğer kısmını duymaması, her ravinin bildiği hadisi nakletmesi, raviler tarafından Resûlullah'ın maksadının farklı şekillerde kavranmış olması, her ravinin Hz. Peygamber'den gördüğü hâli rivâyet etmesi, Hz. Peygamberin cevaplarının râvi tarafından fazla veya noksan nakledilmesi, sebeb-i vürûd'un bilinmemesi, ravinin hadisin tamamını değil, bir kısmını haber vermesi, unutulması, mânânın kendisiyle tamamlandığı kelimeyi atlaması, eski kültürün tesiriyle bir beyanda bulunması, hadislerin mânâ ile rivâyet edilmesi gibi sebeplerden kaynaklanmıştır.⁴⁸³ Şa'rânî, bir rivâyetin görünüşte çelişki arzetmesine sebep olan bu faktörlerin hiçbirisi üzerinde durmaz. Şa'rânî, mîzân metoduyla, çelişkili hadislerin anlaşılması gibi bir çabadan ziyade, çelişki arzeden her hadisle amel edilebilecek bir metodu benimsemiştir. Zira Şa'rânî, hadisler arasındaki çelişkileri ele alırken “*neshi sabit değilse tahfiftir.*”⁴⁸⁴ “*sahih ise teşdittir*”⁴⁸⁵, “*sahih ise tahfiftir*”⁴⁸⁶ gibi ifadeleri kullanması, rivâyetlerin neshedildiğine veya sıhhatine dair bir kanaat belirtmemesi de bunu göstermektedir.

⁴⁸¹ Görmez, Mehmet, *A.g.e.*, s.117-118.

⁴⁸² Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.287.

⁴⁸³ Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, s.115-125.

⁴⁸⁴ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/283.

⁴⁸⁵ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/307.

⁴⁸⁶ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/312.

Şa'rânî, bir hadisin görünüşte çelişki arzemesine ve mezhep imamlarının görüş farklılıklarına yol açan ihtilâf sebepleri üzerinde durmaz. Ona göre önemli olan, görünüşte çelişki arzeden her hadisin ya da mezhepler arasındaki tüm farklı görüşlerin uygulanabileceği bir zeminin bulunmasıdır. Ancak, yukarıda saydığımız faktörlerin göz önünde bulundurulmaması bir hadisin anlaşılması yönünde engel teşkil edecektir. Tespit ettiğimiz kadarıyla, Şa'rânî'nin mîzân metodunda bu faktörelere bazılarının göz önünde bulundurulmamasından kaynaklanan bir takım eksiklikler şunlardır:

a) Şa'rânî'nin mîzân metodu, namazda iken ellerin kaldırılması, yolculukta iken oruç tutulması, namazda iken ellerin kaldırılması, besmelenin Fatiha ile birlikte cehrî okunması⁴⁸⁷, gibi Hz. Peygamberin farklı iki uygulamasından her biriyle amel etmeye yönelik bir metodu savunmakla kanaatimizce isâbetli bir görüş ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Peygamberin bu konulardaki her iki uygulamasına da şahit olmuş, her sahabe ondan gördüğü hali rivâyet etmiş ve uygulamıştır. Ancak, Şa'rânî'nin metodunda olduğu gibi, Hz. Peygamberin hangi uygulamayı tercih ettiğine dair herhangi bir açık delil olmayan bu gibi meselelerde, uygulamalardan birisini daha üstün görmek doğru olmayacaktır.

b) Oruçlu iken kan aldırma, cenaze için ayağa kalkma örneklerinde olduğu gibi, bazı rivâyetlerde Hz. Peygamberin, belirli bir süre yapmış olduğu bir uygulamasını daha sonra terkettiğini görmekteyiz. Şa'rânî, cenâze için ayağa kalkılmasını belirten rivâyet hakkında her ne kadar, “*neshi sabit değilse tahfîfir*” dese de⁴⁸⁸, rivâyetin nesh edildiğine dair kesin bir kanaat belirtmemek suretiyle, Hz. Peygamberin son uygulamasını “tahfîf” mertebesine indirlemiştir. Nâsih-mensûha konu olan rivâyetlerde, bizim için geçerli olacak olan Hz. Peygamberin son uygulaması ya da hükmü olacaktır. Dolayısıyla son hüküm “teşdit” ifade edecektir. Bu durumda ilk uygulama ya da hüküm ortadan kalkacaktır.

c) Şa'rânî, hadisler arasındaki ihtilâfları uzlaştırırken, rivâyette ya da rivâyetin sebeb-i vürûdunda belirtilmeyen bir takım hâricî unsurlara yer vermiştir. Örneğin ölü hayvanın derisinden faydalanamayacak kimseleri ‘zenginlere’ yorumlayarak uzlaştırmıştır.⁴⁸⁹ Ölü hayvanın derisinden faydalanma konusunda,

⁴⁸⁷ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/278.

⁴⁸⁸ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/291.

⁴⁸⁹ Şa'rânî, *A.g.e.*, I/262-263.

konuyla ilgili her iki hadisi de göz önünde bulundurduğumuzda deriden faydalanacak olan bir kimsenin zengin dahi olsa deriyi temezlenmesi gerektiği anlaşılabacaktır. Şa'rânî, namazda iken selamın alınması meselesinde, namazda iken selamı alınacak kimselerin, 'devlet yöneticileri ve valiler' olduğunu, selamı alınmayacak kimselerin ise selamını almamaktan gücenmeyecek kimseler olduğunu belirterek, konu hakkındaki hadisleri uzlaştırmıştır. Konuyla ilgili rivâyetlerde Hz. Peygamberin önceleri verilen selâm aldığı daha sonra bunu terkettiği ya da selam almasının yere işaret etmek suretiyle olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyetlerde selamın alınacağı ya da alınmayacağı kişiler hakkında bir kayıt söz konusu değildir.

d) Şüphesiz dini hükümlerde azîmet ve ruhsat prensiplerinin göz önünde bulundurulması, bir kolaylık ve genişlik sağlanmasına vesile olacaktır. Seferde iken oruç tutup tutmamakla ilgili rivâyetlerde yer alan “*ne oruç tutmayan oruç tutanı ne de ne de oruç tutan oruç tutmayanı kınamazdı*” ifadesi ve güç yetirebilenlerin oruç turması, güç yetiremeyen kimselerin ise oruç tutmadığının bildirilemesi sahabenin azîmet ve ruhsat konusundaki açık tavrını ortaya koymaktadır. Ancak rivâyetlerdeki ruhsatları tayin ederken illetlerinin de iyi tespit edilmesi gerekir. Ayakta bevletmek örenğinde gördüğümüz gibi, Şa'rânî, ayakta bevletmekle ilgili rivâyeti, âvâmâ oturarak bevletmekle ilgili rivâyetleri ise, kemâl sahibi kimselere hamlederek uzlaştırmıştır. Halbuki bu konuda bir ruhsat belirlenecekse hastalık ya da ihtiyaç hali gibi bir illetin tayin edilmesi daha uygun olacaktır. Yine yolculukta oruç tutmakla ilgili rivâyetleri kişilerin dindarlıklarından ziyade, kişinin kendisinde kuvvet görüp, görememesi gibi bir sebebe bağlamak daha doğru olacaktır. Çünkü pek alâ âvâm olmayan dindâr bir kimse de, hastalığından ya da kendisini kuvvetli hissetmeme gibi bir sebepten dolayı bu ruhsatı kullanmak isteyebilir. Sahabelerin bu konudaki tavrı da bu istikamettir.

e) Şa'rânî'nin her ihtilâf arzeden rivâyetler için tahfif ifade eden bir ruhsat araması, rivâyetlerdeki maksatların anlaşılmasına engel olmaktadır. Örneğin köpeğin içtiği kabın yıkanması konusunda üç defa yıkanacağını belirten rivâyetleri Şa'rânî tahfif karşılığı olarak ruhsata, yedi defa yıkanacağını belirten rivâyetleri ise teşdit karşılığı olarak azîmete hamleder. Buna göre rivâyet şöyle anlaşılır: “kişi yedi defa yıkamaya güç yetiremiyorsa üç defa yıkar.”⁴⁹⁰ Halbuki, Ebû Hanîfe'nin (öl.150/767),

⁴⁹⁰ Şa'rânî, *Kitâbu 'l-Mîzân*, I/271.

köpeğin içtiği kabın yıkanması hakkında, “*bir defa değil, yirmi defa da olsa temizlenmesinden emin oluncaya kadar yıkanması gerekir*”⁴⁹¹ şeklinde belirttiği gibi bu konuda asl olan kabın temizlenmesidir.

⁴⁹¹ Şa'rânî, *Kitâbu 'l-Mîzân*, I/343-344.

SONUÇ

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (öl.973/1565), Mısır'da yetişmiş olan büyük tasavvuf düşünürlerinden birisidir. Ancak Şa'rânî tasavvufî kimliğinin yanı sıra aynı zamanda bir hadis ve fıkıh âlimidir.

Şa'rânî, İslâm tarihinin en büyük devletlerinden birisi olan Memlûk devletinin yıkılışına, devlet merkezinin Kâhire'den İstanbul'a taşınmasına, siyâsî ve ekonomik istikrârsızlıkların da etkisiyle ahlâkî bakımdan bir bunalımın yaşandığı döneme şahit olmuştur. Bu durum Şa'rânî'nin İslâm ahlâkına dair pek çok eser kaleme almasına sebep olmuştur. Bu eserlerde, İslâm ahlâkının ilkeleri, Hz. Peygamberin hadîs ve sünnetleri, selefin ahlâkî model alınarak teşkil edilmiştir.

Şa'rânî, döneminde yaygın olan eğitim anlayışının da etkisiyle, başta tasavvuf olmak üzere hadîs, fıkıh, kelâm ve tefsir gibi İslâmî ilimlerin pek çok alanında eğitim görmüş ve bu alanlarda eserler telif etmiştir. Üstelik eserlerinin büyük çoğunluğu şerh ve haşiyelere dayalı olmayan telif eserlerdir. Yine Şa'rânî'nin eserleri Memlûk devletinin son dönemleri ve Mısır'daki Osmanlı yönetiminin ilk yılları için zengin bir bilgi kaynağı teşkil etmiştir.

Şa'rânî'nin ilk etapta öne çıkan özelliği sûfî kimliğidir. Eserlerinin pek çoğu tasavvufî içerikli eserlerdir. Ancak, hadîsle ilgili eserlerinin, bir sûfî olarak tasavvufa dair yazmış olduğu eserlerinden az olmadığı görülmektedir. Özellikle *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eseriyle onun fıkıh ve hadîs ilmine olan katkısının tasavvuf ilmine olan katkısından daha fazla olduğu söylenebilir. Ancak, onun hocası Zekeriyya el-Ensârî gibi fıkıh ve hadîs alanlarında temâyüz edememiş olması, öncelikle bir sûfî kimliği taşımış olmasına, dinî ve sosyal bir reforma önem verilmeyen kültürel bir çöküş döneminde yaşamış olmasına dayanmaktadır.

Şa'rânî'nin Tasavvuf eserlerinin dışındaki İslâmî ilimlerin diğer alanlarına ait eserleri sûfî bakış açısıyla ele alınan eserlerdir. Kelâm ilmine ait temel eseri *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhîr*, ehl-i tasavvufun kelâmî görüşlerini müdafaa etmek üzere yazılmıştır. Fıkıh ve Hadîs ilimlerine ait temel eseri *el-Mizânu'l-Kübrâ* ise, bir tasavvuf ehli olarak Şa'rânî'nin, sûfîlerin hadîs ve fıkıh ilimlerine bakışını mezhepler ve taklit hakkındaki görüşlerini yansıtmak üzere kaleme aldığı bir eserdir.

Şa'rânî'yi mîzân metodunu geliştirmesine sevk eden en önemli sebeplerden birisi, bu dönemde Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (öl.638/1240) görüşleri üzerinde yapılan tartışmalardır. Bu tartışmalar içerisinde en önemli olanı ise, onun “velâyet” ve “şerîat” hakkındaki düşünceleri üzerine yapılan tartışmalar olmuştur. Vahdet-i vücud düşüncesine bağlı olarak İbnu'l-Arabî ile birlikte Kuşeyrî'nin (öl.465/1073) başlatmış olduğu “şerîat” ve “hakîkat” arasındaki denge bozulmuştur. İşte bu durum, bir tasavvuf mensubu olarak Şa'rânî'yi ehl-i tasavvufun müdafaasına, “şerîat” ve “hakîkat” arasındaki dengeleri yeniden kurmaya sevk etmiştir. Mezheplerin eşitliği teorisi de bunun bir uzantısıdır. Buna göre sûfinin keşfi bilgisi dahil olmak üzere tüm bilgilerin mîzânda tartılması gerekir. Mizân şeriatın kendisidir. Şeriatın hükümleri ise azîmet ve ruhsat olmak üzere her zaman iki mertebeyi ifade etmektedir. Mîzân hem sûfinin keşfi bilgisini, hem de hadisler ve mezhepler arasındaki ihtilâfları kontrol altına almaktadır.

Şa'rânî, “şerîat” ve “hakîkat” arasındaki dengeleri, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'yi eleştirerek değil aksine onu savunarak gerçekleştirmiştir. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin *el-Futuhâtu 'l-Mekkiyye*'sinden seçilen bölümlerden teşkil ettiği *el-Yevâkît ve 'l-Cevâhîr* adlı eseriyle şeriatın bir “mîzân” rolüne sahip olduğunu savunarak bir yandan İbn Arabî'yi müdafaa etmiş, diğer yandan “şerîat” ve “hakîkat” arasındaki bozulan dengeyi yeniden kurmuştur.

Şa'rânî'nin yaşadığı dönem, ilim dünyasında sûfilerle fıkıhçılar arasında oldukça zirveye tırmanan çatışmaların, mezhep taassubunun ve mezhep çatışmalarının yaşandığı bir dönemdir. Bu durum, Şa'rânî'yi mîzân metodunu geliştirmesine sevk eden diğer önemli bir sebeptir. Şa'rânî'den önce de Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi âlimler buna teşebbüs etmişlerdi. Ancak Şa'rânî kendisinden önce ele alınan bu meseleye pratik bir boyut kazandırmıştır. Mîzânla döneminde fukahâ ve sûfiler ya da mezhepler arası çekişmelerin önüne geçmek istemiştir.

Şa'rânî'nin şerîat ve hakîkati uzlaştırmasında eğitimi altında yetiştiği hocalarının ve mütalaa ettiği eserlerin büyük bir etkisi olmuştur. Nitekim o, hocalarının hemen hemen tamamını “*el-Câmiu beyne 'ş-Şerîa ve 'l-Hakîkâ*” şeklinde nitelendirmiştir. Bu durum “şerîat” ve “hakîkat” hakkındaki düşüncesinin şekillenmesinde hocalarının etkisine işaret etmektedir. Şa'rânî'nin, tasavvuf

eğitiminde Kuşeyrî'nin *Risâlesi*, Gazzâlî'nin (öl.505/1111) eserleri, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin *el-Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserlerinin oldukça önemli bir yer kapladığı görülmektedir. Şa'rânî, bu eserler içerisinde Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin “şerîat” ve “hakîkat” hakkındaki kanaatlerini paylaşmıştır.

Tezimizde ele aldığımız Şa'rânî'nin *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserindeki mîzân metodunun, onun “şerîat” ve “hakîkat”i uzlaştırma düşüncesine bağlı olduğu görülmektedir. Şa'rânî, bu eserinde dört temel fonksiyonu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi “şerîat” ve “hakîkat”i uzlaştırmaktır. Şa'rânî, Müçtehit mezhep imamlarının hükümlerini dinin zahiri bilgileri yanında keşfi bilgileri ile de sağlamlaştırdıklarını savunarak, şerîatin hakîkate, hakîkatin de şerîata tezat teşkil etmeyeceğini ispatlanmaya çalışır. İkincisi, çelişkili fikhî hadîsleri uzlaştırmaktır. Hz. Peygamber İsmet sıfatına sahip olduğu için onun çelişkili sözler söylemesi muhaldir. Üçüncüsü, müçtehit imamlar peygamberlerin gerçek vârisleridirler. Peygamberlerin İsmet sıfatına karşılık onlar da hatadan korunmuşlardır. Bu yüzden onların fikhî hükümleri arasında gerçekte bir çelişki söz konusu değildir. Dördüncüsü, şerîatin kaynağına (aynu's-şerîa) ulaşan bir kimse, fikhî hükümlerini müçtehitlerin aldığı kaynaktan almış olacak, böylece taklitten kurtulmuş olacaktır.

Şa'rânî, müçtehitlerin tüm ihtilâflarının “teşdît” ve “tahfîf” mertebelerinin dışında olmadığını iddia ederek herkese konumuna göre fetvâ verilmesi gerektiğini savunmuş, ancak yine de süistimale yol açmaması için ve her zaman ruhsatları almaması için avâmın bir mezhebin çatısı altında bulunması gerektiğini savunmuştur.

Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eseri tam anlamıyla bir hadîs eseri değildir. Eser, büyük oranda mezhep imamlarının fikhî ihtilâflarını uzlaştırmak üzere kaleme alınmıştır. Ancak eserin mukaddime bölümünde müellif görünüşte çelişki arzeden hadîslere mîzânın iki mertebesi olan “teşdît” ve “tahfîf” mertebelerini uygulamıştır. Eserin bu bölümü *muhtelifu'l-Hadîs* ilminin kapsamına girmektedir.

Bu eserde çelişkili fikhî hadîsleri ve mezhep imamlarının fikhî ihtilâflarını uzlaştırmak için aynı metot kullanılmıştır. Şa'rânî, bu metodunda “azîmet” ve “ruhsat” ya da “tahfîf” ve “teşdît” mertebelerini hadîslere uygulamıştır. Şa'rânî'nin “azîmet” ve “ruhsat”, “tahfîf” ve “teşdît” mertebelerine dindarlığa dayanan tasavvufî

bir boyut kazandırmıştır. Hadîslerde ve mezhep müçtehitlerinin hükümlerinde “teşdît” ifade eden hükümlere muhatap olanlar, âlimler, mürüvvet sahibi ya da din ve verâ sahibi olan kimselerdir. “tahfîf”lere muhatap olanlar ise derece bakımından onlardan aşağıda olanlardır.

Şa'rânî'ye göre tüm çelişkili fikhî hadîslere ve mezhep imamlarının fikhî ihtilâflarına bu metot uygulandığı zaman gerçekte bir ihtilâf söz konusu olmayacaktır. Çünkü bir konu hakkında çelişki arzeden fikhî hadîsler ve yine bir konu hakkında mezhep müçtehitlerinin hükümleri “tahfîf” ve “teşdît” mertebelerinin dışında değildir.

Şa'rânî'nin “mîzân” metodu, mezhep ihtilâflarının tabiîliğini göstermesi, mezhep taassubuna karşı çıkması ve tek bir mezhebin değil diğer mezheplerin de fikhî hükümlerinin alınabileceğini savunması bakımından oldukça önemli bir metot ortaya koymaktadır. Mîzânın müteâriz olan tüm hadislerle uygulanması ise, hadislerin anlaşılmasında bazı güçlüklerle yol açacaktır. Ancak özellikle, Hz. Peygamberin birden fazla uygulanması ya da hükmünün söz konusu olduğu müteâriz rivâyetlerin, “teşdît” ve “tahfîf” prensipleriyle çözüme kavuşturulması, şayet tahfîf ve teşditlerdeki illetler iyi tespit edilecek olursa kanaatimizce faydalı bir metot olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Affî,** Ebu'l-Âlâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1999. [Özgün Adı: *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabî*, Cambridge University Press, 1939].
-, *Tasavvuf -İslâm'da Mânevî Hayat-*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 1999. [Özgün Adı: *Sevretün Rûhiyye fî'l-İslâm*, İskenderiye, 1963.]
- Aktan,** Ali, “Memlükler’de Saltanat Değişikliği Usûlü” *E.A.Ü.İ.F.D.*, 1990, IX.
- Andre,** Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, (çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş), Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 1991.
- Arberry,** Arthur John, *Tasavvuf -Müslüman Mistiklere Toplu Bir Bakış-*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yay., İstanbul, 2004. [Özgün adı: *Sûfism: An Account of The Mystics of İslâm*, London, 1968]
-, “The Contribution to İslâm” (Haz., S.P.K. Glanville), *The Legacy of Egypt*, Oxford Clarendon Press, 1953.
- Aşkar,** Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- Aşûr,** Said Abdülfettâh, “Ezher” mad., *T.D.V.İ.A.*, XII.
- Ateş,** Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, 1998.
- Aydınlı,** Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadîs*, Seha Neş., 1986.
- Bağdâdî,** Ebubekir Ahmed b. el- Hatib, *Kitâbu'l- Kifâye, fî İlmi'r- Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l- Hadîse, t.y.
- Bağdatlı İsmail Paşa,** *Hediye't-l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.
- Bernard,** Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I-III, Hikmet Yay., İstanbul, 1998. [Özgün Adı: *The Cambridge History of İslâm*]
- Beyhâkî,** Ebûbekir Ahmed b. Huseyin, *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Ziyarrahman el-A'zamî), Dâru'l-Hulefâi li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, 1404.
- Brockelmann,** Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, E.J.Brill, 1949, *Supplement*, (Ek), Leiden, 1998.

-, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I*, (çev. Neşet Çağatay), A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1964.
- Buhârî**, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Cabertî**, Abdurrahman, *Acâibu'l-Âsâr fî'l-Terâcim ve'l-Ahbâr*, I-IV, Kahire, 1870.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. Burhan Koroğlu), Kitabevi, İstanbul, 2000. [Özgün adı: *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, Merkezi Dirâsetü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1990.]
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, M.Ü.İ.F.V., İstanbul, 1997.
-, *Hadis Edebiyatı*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1997.
- Chittick**, William C., *İbnu'l-Arabî's Metaphysics of Imagination The Sufi Path Of Knowledge*, State University of New York Press, New York, 1989.
- Dârimî**, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Dârekutnî**, Ali b. Ömer, *el-Mu'telif ve'l- Muhtelif*, (thk. Muvaffak b. Abdullah Abdulkadir), Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, y.y., t.y.
- De Lacy**, O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın), Pınar Yay., İstanbul, 2003. [Özgün Adı: *Islamic Thought and its Place in History*]
- Ebu Dâvûd**, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sunen*, I-IV, Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Ebû Zehre**, Muhammed, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi* (çev. Abdulkadir Şener), Hisar Yay. İstanbul, 1978.
- Elbânî**, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletü'l-Ahâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha's- Seyyiu fî'l-Ummeh*, I-IV, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1988.
- Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- Erul**, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y., Ankara, 1999.
- Erünsal**, İsmail, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XIV., Çağ Yay. İstanbul, 1989.
- Evliya Çelebi**, İbn Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyehatnâmesi*, İstanbul, 1938.

- Ezherî**, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk. Abdusselâm Serhân-Muhammed Ali en-Necâr), Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, y.y., t.y.
- Feragî**, Abdulaziz, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir*, Kahire, 1985.
- Fîruzâbâdî**, Mecdudî Muhammed Yâkûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Flügel**, G., “*Sha'rani und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre*” *Z.D.M.G.*, XX, 1866.
-, “Notizen, Correspondenzen und Vermischtes, Nachtrag zu der Abhandlung ‘Scha'rânî und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre’” *Z.D.M.G.*, XXI (1867).
- Garcin**, J.C. “Index Des Tabakât De Sha'rânî”, *Annales Islamologiques* IV, De L'Institut Français D'Archeologie Orientale du Caire, Kahire, 1966.
- Gazzî**, Necmeddin, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-Â'yâni'l-Mie el-Âşire*, I-III, (thk. Cebrâil Süleyman Cebbûr), Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, 1979.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ihyâû Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, (çev. Ahmed Serdaroglu), Bedir Yay., İstanbul, 1975.
- Gerberr**, Haim, *Islamic Law and Culture 1600-1840*, Brill, Leiden, 1999.
- Gumârî**, Ebû'l-Feyz Ahmed ibni's-Şeyh el-İmam Şeyhi'l-İslâm Ebi Abdullah b. Muhammed es-Siddîk, *el-İbtihâc bi Tahrîd Ahâdisi'l-Minhac*, Âlemü'l-Kutub, Y. y., 1985
- Goldziher**, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (çev. Andras, Ruth Hamori), Princeton University Press, New Jersey, 1981.
-, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er), İmaj Yay. Ankara, 1993. [Özgün Adı: A Short History of Classical Arabic Literature, Georg Olms Hildesheim, Berlin, 1966.]
- Gökçe**, Ferhat, “*Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir*” *Haberi ve İhtilâf Olgusu* (Yayımlanmamış Lisans Tezi), A.Ü.İ.F., Ankara, 2001.
- Görmez**, Mehmet, *Hadîs ve Sünnetin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Y., Ankara, 1997.
- Hâşim**, Hüseyin, (Hâşim Ahmed Ömer ile birlikte) *el-Muhaddisûn fî Mısır ve'l-Ezher*, el-Mu'temeru'l-Âşir li-Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmî bi'l-Ezher, 1985.

- Hâşim**, Yahya, “el-Ahlâku’l-Matbûliyye”, *Mecelletu’l-Ezher*, 49/2, Kahire, 1977.
- Hattâbî**, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *İ’lamu’l-Hadîs (Şerhu Sahihi’l-Buharî)*, Merkezu İhyâi’t-Turasi’l-İslâmi, Mekke, 1988.
- Hinn**, Mustafa Sait, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, (çev. Halit Ünal), Rey Yay., Kayseri, 1993, s.159.
- Hitti**, Philip K., *Siyâsi ve Kütürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yay. İstanbul, 1987. [Özgün Adı: *History of The Arabs*, Mac Milan, New York, 1968.]
- Hodgson**, Marshall, *İslâm’ın Serüveni* (çev.Fethi Gedikli), I-III, İz.Yay., İstanbul, 1993. [Özgün Adı: *The Venture Of Islam*, The University of Chicago Press, 1974.]
- Holt**, P. M., *Studies in the History of the Near East -Ottoman Egypt (1517-1798): An Account of Arabic Historical Sources-*, Frank Cass, London, 1973.
- Hucvîrî**, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (çev.Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- İbn Abdilber**, Ebû Ömer Yusuf el-Kurtubî, *Câmiu’l-Beyânî’l-İlmi ve Fadlihi*, Müessesetu Kutubu’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Arabî**, Muhyiddin, *Füsûsu’l-Hikem*, (çev. M.Nuri Gencosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003.
-, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, (Osman Yahyâ Neşri), Heyet-i Mısriyye, Kahire, 1992.
- İbnu’l-Cevzi**, Ebu’l-Ferec Nasıruddin b. Ali, *Kitâbu’d-Duafâ ve’l-Metrûkîn*, (thk. Ebu’l-Fida Abdullah Kadı) Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1976.
- İbn Ebî Hâtîm**, Muhammed b. Abdurrahman er-Razi, *Kitabu’l-Cerh ve’t-Tadîl*, I-IX, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1952.
- İbn Fâris**, Ebu’l-Hasen Ahmed, *Mucemu Mekâyisi’l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1998
- İbn Hacer**, el-Askalani Ali b. Muhammed b. Muhammed, *Telhîsu’l-Habîr fî Tahrîci Ahâdisi’r-Râfîi’l-Kebîr*, Müessesetü Kurtuba, y.y., 1996.
- İbn Haldûn**, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitâbu’l-İber ve Dîvânü’l-Mubtedei ve’l-Haber*, VII, Matbaatu’l-Mısriyye, Bulak, 1284.
- İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

- İbn İmâd**, Ebu'l-Felah Abdulhayy, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, (thk. Abdulkadir el-Arnâût- Muhammed Arnâût), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993.
- İbn İyâs**, Muhammed b. Ahmed, *Bedâiyu'z-Zuhûr fî Vekâidi'z-Zuhûr*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul, 1932.
- İbn Kudâme**, Ahmed b. Mahmud, *el-Muğnî fî Fıkhi İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, y.y., 1367.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *Hadîs Müdâfâsı (Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs)*, (çev.M.Hayir Kırbaşoğlu), Kayıhan Yay. İstanbul, 1998.
- İbn Manzûr**, Cemâluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y.
- İbn Tağriberdî**, Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire, 1929.
- İsfehânî**, er-Râgıp, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvan Adnan Dâvudî), Dâru's-Şamiyye, Beyrut, 1992
- İsmâil b. Abbâd**, *el-Muhît fi'l-Luga*, (thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1994.
- Johnson**, Katharyn V., "Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî: A Brief Study of the Life and Contributions of a Sixteenth-Century Egyptian Mystic", *Islamic Culture*, LXX/1, Hyderabad, 1997.
-, "The Unerring Balance of The Law - Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Reconciliation of Sanctity (Wilâyah and Sharî'a) I-II", *The Islamic Quarterly*, c.XLI/4, 1997, XLII, London, 1998.
- Jong**, F.De, "Mahyâ" mad., *Encyclopaedia of Islam II*, VII. Leiden, 1995.
- Kadiruddin**, Ahmet, *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atalet* (çev. Ertuğrul Aytekin), İlke Yay., İstanbul, 1992.
- Karaman**, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İrfân Yay., İstanbul, 1975.
- Kâtip Çelebi**, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Fünûn*, I-II., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
- Kehhâle**, Ömer Rızâ, *Mucemu'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, I-II., Müessestü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

-, *el-Müstedrek alâ Mu'cemi'l-Müellifîn*, Muessestu'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- Kettânî**, Abdulahayy b. Abdulkebîr, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât*, I-III, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y., 1982.
- Kettânî**, Muhammed b. Cafer, *Hadîs Literatürü*, (çev. Yusuf Özbek), İz Yay., İstanbul, 1994.
- Koca**, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem -Hanbelî Mezhebi-*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- Koçkuzu**, Ali Osman, *Hadiste Nâsîh Mensûh*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1985.
- Konur**, Hikmet, “Şerîat ve Tasavvuf”, *İslâmiyât*, I/4, Ankara, 1998.
- Koprman**, Kazım Yaşar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, “Memlükler Bölümü” VI., Çağ Yay., İstanbul, 1987.
-, *Mısır Memlükleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989.
- Kramers**, J.H., “Mısır mad” (Osmanlılar Devri), *İslâm Ans.*, M.E.B.Y.
- Kremer**, M.A., “Notice sur Sharany”, *Journal Asiatique*, XI, 6, 1868.
- Kurt**, Ali Vasfî, *Endülüs'de Hadîs ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- Lane**, William Edward, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, East-West Publications, London, 1978.
-, *Meddu'l-Kâmûs -Arabic English Lexicon-*, I-VIII, Librairie Du Liban, Beyrut, 1997.
- Makrîzî**, Takiyuddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *el-Hitatu'l-Makrîziyye*, I-IV., Mısır, 1324.
-, *es-Sülûk li Marifeti Düvelî'l-Mülûk*, I-VIII., (thk. Ata Muhammed Abdulkadir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Malîcî**, Muhammed Muhyiddin, *el-Menâkibu'l-Kübrâ Tezkiretu Uli'l-Elbâb fî Menâkibi's-Şa'rânî*, Kâhire, 1350.
- Mâlik b. Enes**, *el-Muvattâ*, I-III, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Margaret**, Smith, “al-Sha'rânî The Mystic” *The Muslim World*, 29, New York 1939.
- Marsot**, Afaf Lütfî es-Seyyid, *A Short History of Modern Egypt*, Cambridge University Press, London, 1985.
- McPherson**, J.W. *The Poulidis of Egypt*, Kahire, 1941.

- Muhibbî**, Muhammed, *Hulâsatu'l-Asâr fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdi Aşer*, I-IV, Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır, 1284.
- Mübârek**, Ali, *el-Hitatu'l-Cedîde li-Mısri'l-Kâhire*, el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Umeyre, Bulak, Kahire, 1315.
- Mübârek**, Zeki, *et-Tasavvufu'l-İslâmî fî'l-Edeb ve'l-Ahlâk*, I-III., el-Mektebetu'l-Asriyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1994.
- Münâvî**, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâde'l-Sûfiyye*, I-II., (thk. Abdulahmid Sâlih Hamdân), el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Beyrut, 1995.
- Müslim**, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII., (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin. *İslâm'ın Kalbi*, (terc. Ahmet Demirhan), Gelenek Yay., İstanbul, 2002
- Nesâî**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, I-III., Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Nicholson**, Reynold A., *A Literary History of The Arabs*, Cambridge University Press, London, 1985.
- Nicholson**, Reynold, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdulkadir Kartal), İz. Yay. İstanbul, 2004.
- Nuaymî**, Abdulkadir b. Muhammed, *ed-Dâris fî't-Târihi'l-Medâris*, Matbaatu't-Terrakkî, Dimeşk, 1948.
- Okiç**, Tayyip, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerine Tetkikler*, A.Ü.İ.F.Y., Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1959.
- Reynodls**, F. , Dwight, “Shaykh Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Sixteenth-Century Defense of Autobiography”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4 1997-98.
- Sahâvî**, Şemseddin, *ed-Devu'l-Lâmi li-Ehli'l-Karni't-Tâsi*, I-IV, Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, t.y.
-, *el-Mekâsüdu'l-Hasene fî Beyâni Kesîri mine'l-Ahâdisi'l-Müştehere ale'l-Elsine*, Mektebetü'l-Hancı, Mısır, 1956.
- Sâlihiyye**, Muhammed İsâ, *el-Mu'cemu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabi*, I-III, Kahire, 1993.

- Sandıkçı**, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, D.İ.B.Y., Ankara, 1991.
- Sartain**, Elizabeth *Celâleddin es-Suyûtî, I: Biography and Background II: Al-Tahadduth bi-ni'mat Allâh*, Cambridge University Press, 1975.
- Schacht**, Joseph, "Şa'rânî" mad. *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B.Y., X.
- Serahsî**, Ebubekir Muhammed b. Ali b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.
- Seyyid Mahmud**, es-Seyyid Muhammed, *XVI. Asırda Osmanlı Eyâleti*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990.
- Smith**, Margaret, al-Sharânî The Mystic, *The Muslim World*, c.XXIX, s.240.
- Sobernheim**, M., "Memlûkler"mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y.
- Surur**, Taha Abdulbâki, "el-İmâmu's-Şa'rânî", *Mecelletü'l-İslâm ve't-Tasavvuf*, 1961.
-, *et-Tasavvufu'l-İslâmî ve'l-İmâm eş-Şa'rânî*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1969.
- Suyûtî**, *el-Câmiu's-Sağîr*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y..
-, *Husnu'l-Muhâdera fî Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, el-Matbaatu İdâreti'l-Vatan, Mısır, 1299.
-, *Kitâbu't-Tahaddus bi-Ni'metillâh*, (thk. Elizabeth M. Sartain), Cambridge University Press, 1975.
-, *Târihu'l-Hulefâ*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1974.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu'l-Hadîs*, (thk. Âmir Ahmed Haydar) Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, Beyrut, 1985.
- Şa'bân**, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrâhim Kâfi Dönmez), T.D.V.Y., Ankara, 1996.
- Şakir Mustafa**, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Muarrihûn*, I-III, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1990.
- Şa'rânî**, Abdülvehhâb, *el-Ahlâku'l-Matbûliyye*, (thk. Abdulhalîm Mahmud), I-III, es-Sakâfetu'l-İslâmiyyetu'l-Asîle, Matbabaatu Hassân, Kahire, t.y.
-, *el-Bedru'l-Munîr fî Garîbi Ahâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, (thk. Abdurrahman Hasan Mahmud), Mektebetu Âlemi'l-Fikr, Kâhire, 1994.
-, *Dureru'l-Gavvâs alâ Fetâvâ Seyyidî Ali el-Havvâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

-, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî El-Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye*, (thk. Tâhâ Abdalbâkî Surur-Muhammed İd eş-Şâfiî), Mektebetu'l-Marife, Beyrut, 1993.
-, *Hukuku Uhuvveti'l-İslâm (İslamda Kardeşlik Hukukunun Esasları)*, (çev. Hamit Eker), Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975.
-, *Kitâbu'l-Mizân (el-Mizânü'l-Kübrâ eş-Şa'rânîyye el-Mudhile li-Cemîi Ekvâli'l-Eimmeti'l-Muctehidîn ve Mukallidihim fî's-Şerîati'l-Muhammediyye)* (thk. Abdurrahman Umeyre), Alêmu'l-Kutub, Beyrut, 1989.
-, *Keşfu'l-Hicâb ve'r-Rân an Vechi Esileti'l-Cân*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, t.y.
-, *Keşfu'l-Gumme an Cemîi'l-Umme*, I-II., Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
-, *Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk fî Vücûbi't-Tahaddus bi-Nimetillâh ale'l-İtlâk*, (thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
-, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Uhûdi'l-Muhammediyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1321.
-, *Minahu'l-Minne fî't-Telebbüs bi's-Sunne*, (thk. Abdolvâris Muhammed Ali), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
-, *Muhtasaru Tezkireti'l-Kurtûbî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
-, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ (Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr)*, I.II., (thk. Halil Mansur), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
-, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Mektebetu'l-Kâhire, Kahire, 1990.
-, *Tenbîhu'l-Muğterrîn fî'l-Karni'l-Âşir alâ mâ Halefehu fîhi Selefehumu't-Tâhir*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1310.
-, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, I-II, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Kahire, 1959.
- Tahavî**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-IV, (thk. Muhammed Zehrâ en-Neccâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Tavîl**, Tevfik, *eş-Şa'rânî İmâmu't-Tasavvuf fî Asrihî*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1945.

-, *et-Tasavvuf fî Mısır Ebbâne'l-Asri'l-Usmânî*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1988.
- Tekindağ**, Şehâbetin, “Bahriye”, Küçük Türk İslâm Ansiklopedisi, 4.fas., 1981.
-, *Berkuk Devrinde Memlük Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar)*, İstanbul, 1961.
-, “el-Meliku's-Sâlih” mad. *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B.Y.
-, “Memlük Sultanlığı Tarihine Genel Bir Bakış”, *İ.Ü.E.F.T.D.*, 23, 1969.
- Tirmizî**, Ebû İsâ, *es-Sünen*, I-IV, (thk. M.Fuad Abdulbaki), Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- Tirmizî**, Hâkim Ebû Abdullah Muhammed, *Nevâdiru'l-Usul fî Ma'rifeti Ahadisi'r-Resûl*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Medine, T. y.
- Trimingham**, J. Spencer, *The Sûfî Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Uğur**, Müctebâ, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, T.D.V.Y., Ankara, 1996.
- Uluç**, Tahir, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhir Adlı Eseri, *Tasavvuf Dergisi*, III/9, 2002.
- Uysal**, Muhyiddin, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, Yediveren Yay., Konya, 2001.
- Ünal**, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadîs Metodu*, D.İ.B.Y., Ankara, 1994.
- Vacca**, Virginia, *IL Libro Dei Doni (Kitâbu Letâifi'l-Minen ve'l-Ahlâk)*, Istituto Orientale dî Napoli, Napoli, 1972.
- Vollers**, Karl, “el-Ezher” mad., *İslâm Ans.*, M.E.B.Y., IV.
-, “Şa'rânî” mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XI., New York, 1951.
-, “Sha'rawî und Sha'rânî”, *Z.D.M.G.*, XLIV (1890).
- Winter**, Michael, “Attitudes Toward The Ottomans in Egyptian Historiography During Ottoman Rule”, *The Medieval Mediterranean*,
....., *Egyptian Society Under Ottoman Rule (1517-1798)*, Routledge, London, 1992.
-, “Ottoman Egypt”, *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, 1998.
-, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt –Studies in the Writings of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*, Transaction Books, London, 1982.
-, “al-Sha'rânî” mad., *Encyclopaedia of Islam II*, IX., Leiden, 1995.

- Yediyıldız**, Bahattin, “İslâm’da Vakıf”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, *İslâm Tarihi*, XIV, Çağ Yay. İstanbul, 1989.
- Yıldırım**, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, T.D.V.Y., Ankara, 2000.
- Yiğit**, İsmail, “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *M.Ü.İ.F.D.*, 11-12, İstanbul, 1993.
-, *İslâm Tarihi “Memlûkler Bölümü” VII.*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1991.
-, “Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, *Türkler Ans.*, V., Ankara, 2003.
- Yusuf**, Muhammed Sabri, “Hitâbu’l-Mutasavvife fî Mısır li’s-Sultânî’l-Karnî’s-Sâdis Aşer, *A.J.A.M.E.S.*, no:16, Tokyo, 2001.
- Zencânî**, Mahmud b. Ahmed, *Tehzîbu’s-Sihah*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn-Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru’l-Meârif bi-Mısır, Kahire, 1952.
- Zerkeşî**, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *Hiz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el-İcâbe li-İrâdi Ma’s-tedrekethu Aişe ala’s-Sahâbe)*, (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000.
-, *et-Tezkire fî’l-Ehâdisi’l-Müştehere*, Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Zeydan**, Corci, *Târihu’l-Adâbi’l-Lugati’l-Arabiyye*, I-IV, Dâru’l-Hilâl, t.y.
- Zirikli**, Hayreddin, *el-A’lâm Kâmusu Terâcimi’l-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ min’l-Arab*, I-X.
- Zysow**, A. “er-Remlî” mad., *Encyclopaedia of Islam II*. VIII. Leiden, 1995.

ÖZET

Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (öl.898-973/1492-1565) Çerkez ya da Burcî Memlûkler döneminin sonlarına ve Osmanlı Devleti'nin Mısır'ı fethine tanık olmuş, Mısır tarihinin çalkantılı bir döneminde hayatını sürdürmüştür. Mısır'ın son büyük tasavvufî düşünürlerinden birisi olarak anılan Şa'rânî, çeşitli ilimlere dair yaklaşık 70 eser yazmıştır. Bu eserler arasında, hadis ilmine dair eserleri de oldukça önemli bir yere sahiptir. Şa'rânî'nin bu eserleri arasında en önemlilerinden birisi mezhep ihtilâfları, çelişkili fikhî hadisler ve mezhep taassubu konusundaki görüşlerinin yer aldığı, bu çalışmada ele aldığımız, *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'dır. Şa'rânî hem eserini hem de eserinde uyguladığı metodu “mîzân” olarak adlandırmıştır.

Şa'rânî'yi “mîzân” teorisini geliştirmeye sevk eden en büyük sebepler İbn Arabî ile birlikte “şerîat” ve “hakikat” arasındaki önceden kurulmuş olan dengelerin bozulması, ulemâ ve sûfiler arasındaki çekişmeler ve bu dönemde oldukça artan mezhep taassubu olmuştur. Şa'rânî'den önce de Kuşeyrî (öl.463/1073) ve Gazzâlî (öl.505/1111) gibi âlimler de “şerîat” ve “hakikat” arasında denge kurmaya çalışmışlardır. Ancak, Şa'rânî bu sorunu kendi döneminde yeniden gündeme getirmiş ve bu soruna sosyal bir boyut kazandırmıştır.

el-Mîzânu'l-Kübrâ bütünüyle bir hadis eseri değildir. Eserin büyük bölümü mezhep imamlarının ihtilâflı görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Ancak mîzân metodunun bütün yönleriyle açıklandığı ve bu yönüyle bir usûl niteliği taşıyan mukaddime bölümünde bu metot çelişkili fikhî hadislerle de tatbik edilmiştir.

Mîzan metodunda fikhî hadislerin uzlaştırılması, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına sahip olmasına, müçtehit imamlar arasındaki fikhî ihtilâfların uzlaştırılması ise onların hatadan mahfûz olmaları ve peygamberlerin vârisleri olmalarına dayandırılmıştır. Şa'rânî'ye göre ismet sıfatına sahip olan peygamberin hadisleri ve sünnetleri arasında ve hatadan mahfuz olan müçtehit imamların fikhî hükümleri arasında bir çelişkinin olması düşünülemez. Çünkü Şa'rânî'ye göre keşfi bilgiyi de elde eden mezhep imamları, hem şerîat hem de hakikat alimleriydiler. Müçtehit imamlar mezheplerini şerîat ve hakikat temelleri üzerine kurmuşlardır. Şa'rânî'nin şerîat ve hakikat arasında kurmaya çalıştığı dengede bu düşünceye dayanmaktadır.

Şa'rânî, mîzânı, keşfi bilgiler dahil olmak üzere tüm bilgilerin tartılması gereken bir terazi olarak düşünmektedir. Ona göre aslında mîzân şerîatin kendisidir. Şerîat ise tek bir mertebeye değil, “tahfîf” ve “teşdît” ya da “azîmet” ve “ruhsat” olmak üzere iki mertebeye sahiptir. Şerîatin bütün hükümleri dinin iki insan tipi olan kuvvetlilere ve zayıflara hitap etmektedir. Din ve beden bakımından kuvvetli olanlar azimetlere, zayıf olanlar ise ruhsatlara muhataptırlar. Çelişkili fikhî hadislerle ve mezhep imamlarının ihtilâflarına bu metot uygulandığı zaman gerçekte bir çelişki de kalmayacaktır.

Şa'rânî'nin mîzân yöntemini çelişkili gördüğü her hadise uygulaması hadislerin anlaşılmasında bazı problemlere yol açmıştır. Ancak bununla birlikte “mîzân yöntemi” özellikle Hz. Peygamberin birden fazla uygulaması ya da hükmünün söz konusu olduğu durumlarda şayet “teşdît” ve “tahfîf”lerdeki illetler iyi tespit edilecek olursa hadislerin anlaşılmasında önemli bir katkı sağlayacaktır.

GÖKÇE, Ferhat, Sha'rânî and the Method of Mîzân in Evaluation of Hadiths, Master thesis consultant: Doç. Dr. Mehmet Görmez, V1+258 pp.

ABSTRACT

Abd al-Wahhab b. Ahmad al-Sha'rânî (d.898-973/1492-1565), saw the last period of the "Circassian" or "Burjî" Mamluks and the conquest of the Egypt by the Ottoman Empire, and lived in a turbulent period of the Egyptian history. Al-Sha'rânî, considered among last important sûfî figures of Egypt, had composed around seventy books on various sciences. Among these books, those which are on the hadith are in an important place, as well. One of the most important work among his studies is al-Mîzânu'l-Kubra, with which we dealt in this study and which comprises his ideas about disagreements of sects (madhhabs) among Muslims and conflicting juristical hadiths and sect fanaticism. Al-Sha'rânî called both his work and the method he had employed in the work as "Mîzân/Balance".

The most striking reason why al-Sha'rânî had developed his "Mîzân/Balance" theory was loss of the balance established between "the Sharî'a" (Islamic Law) and "the Haqîqa" (Reality) because of Ibn Arabî; conflicts between ulema (Islamic scholars) and Sûfîs, and increasing sect fanaticism. Before Sha'rânî, scholars like al-Qushayrî (d.463/1073) and Ghazalî (d.505/1111) as well, had made an effort to establish a balance between "the Sharî'a" (Islamic Law) and the "Haqîqa" (reality). Al-Sha'rânî, however, took this matter into consideration again and gave that problem a new perspective.

Al-Mîzânu'l-Kubra is not a hadith work entirely. Most parts of the work attempts to reconcile conflicting opinions of sect imams (Islamic Jurisprudence scholars). Yet, in the introduction section of the book in which the mîzân method was exposed in every aspects and can be considered in this respect a real method, this method applied to conflicting juristical hadiths likewise.

Reconciliation of juristical hadiths in the mîzân method was based on the prophet's being a possessor of infallibility (ismah), and reconciliation of disagreements on fiqhî laws among mujtahid imams was based on their being protected from errors and their being inheritor of prophets. According to al-Sha'rânî, no one can imagine any contradiction between hadiths of a prophet possessing the infallibility (ismah) and their sunnah, and among fiqhî judgments of mujtahid imams (Islamic jurisprudents). For, according to al-Sha'rânî, madhhab imams (sect leaders) possessing the inspired knowledge (al-ilm al-kashfî) is both scholars of the sharî'a (Islamic Law) and the haqîqa (Reality). Mujtahid imams based their madhhabs on Sharî'a and Haqîqa. The balance al-Sha'rânî sought to establish between the Sharî'a and the Haqîqa depends on that concern.

Al-Sha'rânî considers the balance (mîzân) as a scale on which all information, included the inspired knowledge, must be weighed. For him, the balance is the essence of Sharî'ah. Sharî'ah doesn't have only one degree but two degrees such as "leniency" (takhfîf) and "severity" (tashdîd) or "the severity ruling" (al-azîmah) and "the leniency ruling" (al-rukhsah). All laws of the Sharî'ah directed towards strong persons and weak persons both of which the religion deals with. Persons being strong from point of the faith and body are directed towards the severity ruling (al-azîmah) and those persons being weaker are directed towards the milder ruling (al-rukhsah). If this method is employed to the conflicting fiqhî hadiths and disagreements of madhhab imams, then there will not be left any contradiction also.

Al-Sha'rânî's employment of his mîzân method to every hadith he had come across led to some problems in comprehending these hadiths. However, this mîzân method will make an important contribution to comprehension of hadiths, if causes which led to "leniency" (takhfîf) and "severity" (tashdîd) in some practices of the Prophet or cases which required making judgments had been revealed.

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ FORMU

Tez No:

Konu Kodu:

Üniversite Kodu:

* Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tez Yazarının

Soyadı: Gökçe

Adı: Ferhat

Tezin Adı: Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mîzân Yöntemi

Tezin İngilizce Adı: Sha'rânî and the Method of Mîzân in Evaluation of Hadiths

Tezin Yapıldığı

Üniversite: Ankara

Enstitü: Sosyal Bilimler

Yılı: 2004

Diğer kuruluşlar:

Tezin Türü: 1- Yüksek Lisans (X)
2- Doktora
3- Tıpta Uzmanlık
4- Sanatta Yeterlilik

Dili: Türkçe
Sayfa sayısı: VI + 258
Referans sayısı: 180

Tez Danışmanının

Ünvanı: Doç. Dr.

Adı: Mehmet

Soyadı: Görmez

Türkçe Anahtar Kelimeler:

1- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî
2- el-Mîzânu'l-Kübrâ
3- Mîzân Yöntemi
4- Muhtelifu'l-Hadis
5- Mezhep İhtilâfları

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1- Abdulwahhâb al-Sha'rânî
2- al-Mîzânu'l-Kübrâ
3- The Method of Mîzân
4- Conflicting of Hadith
5- Disagreements of sects (madhhabs)

Tarih: 09/08/2004

İmza:
(Tez Yazarı)